عود على بدء

هل يملك العرب غير تحقيق وحدتهم القومية، طريقاً إلى بناء حضارتهم الجديدة ؟ .

هل يملك العرب غير بناء دولتهم الكبرى ، طريقاً إلى دخول العصر والانتماء إليه والتفاعل معه والمشاركة في صنعه ؟.

هل يملك العرب غير ان يكونوا في مستوى التحدي الحضاري الذي يجابهونه وفي مستوى الخطر الوجودي الذي يحدق بهم ، طريقاً الى الدفاع عن وجودهم الجريح ومستقبلهم المهدد ؟.

هذه التساؤلات تطرحها المحاولات المبذولة لاستقصاء تفاصيل المشهد السياسي والحضاري العربي ، ووضع اليد على العلة الاساسية في هذا المشهد . ولو حاول اي باحث مدقق أن يتلمس طريقاً أخرى غير هذه الطريق التي تطرحها التساؤلات آنفة الذكر ، لما افضت به هذه المحاولة في نهاية المطاف إلى شيء ذي بال ؛ وسوف يجد نفسه في آخر الأمر مضطراً الى العودة من جديد الى الطريق التي لاطريق غيرها ، وأعني بها طريق الوحدة العربية وبناء الدولة العربية القومية الكبرى .

ولعل أخطر ما في حياتنا الفكرية والثقافية والسياسية هو أن ما كان في وقت من الاوقات يدخل في مضمار البدهيات ، صار بمرور الزمن موضع اخذ ورد ، بل ربما وصل الامر في بعض الاحيان الى الحد الذي جعل البعض ينظر الى هذه البدهيات على انها موضع شك إن لم نقل موضع اتهام صريح . من هنا تتضح الضرورة القصوى للقيام بما يمكن ان نسميه عوداً على بدء ؛ بمعنى أن نعود الى هذه البدهيات لنرفع عنها

مالحق بها من تشويه مقصود، ولنعيد اليها صورتها الحقيقية، أي لنعيدها الى صورتها الاولى التي لايمكن أن تكون موضع شك أو اتهام .

من هذا المنطق يكتب الاستاذ جورج صدقني ابتداء من هذا العدد مجموعة من المقالات سوف تنشر في « المعرفة » تباعاً تحت عنوان عريض « قضايا قومية » يعالج من خلالها مجموعة من المسائل التي آن الأوان لكي يرد لها الاعتبار وتوضع في الموضع اللائق بها . واذا كانت المقالة الأولى تحمل هذا التساؤل : الوحدة : رجعية أم تقدمية ؟ ، فان التساؤل نفسه كما تقول المقالة بطرح مشكلة زائفة لايطرحها الفكر القومي التقدمي الذي لايرى سبباً لطرحها ، « لأن الوحدة العربية هي الهدف الأول بين أهداف النضال القومي، ولأن تقدمية الوحدة من قبيل تحصيل الحاصل» .

ان أعداء الوحدة العربية هم الذين يطرحون هذه المشكلات الزائفة ، ولعل من أكثر مهام الفكر القومي التقدمي الحاحاً أن يرد على هـــذه المشكلات بتبني السؤال واظهار كم هو زائف ومضلل .

رئيس التحرير

قضايا قومية

الوحدة
رجعيّة أم تقدمية ؟

جورج صدقني

((لو تركنا الجماهير في اي قطرين عربيين على سجيتها ، في اي وقت ، وطلبنا إليها أن تختار بين الوحدة ، بغض النظر عن كل اشكال الوحدة التي يمكن أن تطرح على هذه الجماهير ، وبين اي شيء آخر ، لن تتردد جماهيرنا في اختيار الوحدة وبشكل كاسح . لو قدمنا لها الوحدة من جهة،والمن والسلوى من جهة أخرى ، لاختارت الوحدة على أن تختار المن والسلوى)) .

الرئيس حافظ الأسد

باديء ذي بدء ، لابد من الاشارة الى أن الفكر القومي التقدمي لايطرح مثل هذا السؤال ، ولا يرى سبباً لطرحه ، بل يجد فيه من الغرابة الشيء الكثير . وهذا طبيعي لأن الوحدة العربية،في الفكر القومي التقدمي، هي الهدف الأول بين أهداف النضال القومي ، فلا يمكن للفكر القومي التقدمي أن يكون قومياً تقدمياً إن لم يكن وحدوياً ، وبالتالي يكون الكلام عن تقدمية الوحدة من قبيل تحصيل الحاصل في هذا الفكر ، ويكون سوق الأدلة على تقدميتها من قبيل البرهان على أن الشمس ساطعة في رابعة النهار .

المناضلون في سبيل الوحدة العربية ليسوا أصحاب هذا السؤال . إنهم — على النقيض من ذلك — ينظرون اليه بريبة وحذر ، ويرون أنه يطرح مشكلة زائفةpseudo-problème ومصطنعة ليس لها أساس ، ويرون ان الوقت المخصص لمناقشتها وقت ضائع ومهدور ، أولى بهم أن يملؤوه بالنضال لتحقيق الوحدة .

المؤمنون بالوحدة العربية هدفاً من أهداف نضال الجماهير العربية الكادحة يسلمون بأن بين من يضع هذا السؤال على بساط البحث عدداً من الباحثين عن الحقيقة ، الذين يفعلون ذلك بحسن نية ، دون أن تكون في اذهانهم افكار خلفية او اهداف سياسية منافية للأهداف القومية . ولكنهم ، في الوقت نفسه ، يكادون يجزمون بأن بين أولئك عدداً آخر يطرحون السؤال في محاولة للتشكيك في تقدمية الوحدة ، واضعين نصب أعينهم ان يغرسوا في الأذهان ان الوحدة وحدتان : وحدة رجعية،ووحدة تقدمية ، وعلينا ان نختار . ثم تأتي مرحلة ثانية بعد مرحلة التشكيك ، وهي مرحلة تحويل الوحدة من مسلمة في أذهان الجماهير العربية الكادحة ، من « قضية » قومية ، الى « مسألة » سياسية يومية قابلة للأخذ والرد ، يعلو شأنها في وقت من الأوقات ، ثم ينخفض بفعل ظروف سياسية طارئة ، فتنصرف الأذهان عنها وتبتعد عن مركز الاهتمام ، ثم توضع جانباً على الرف مرة واحدة والى الأبد .

من جهة ثانية ، لابد من الاشارة الى ان هذه المشكلة الزائفة ، التي نلقي الأضواء عليها لتعريتها وفضحها ، لاتشغل تفكير الجماهير الكادحة العريضة من عمال وفلاحين وجنود ، فالجماهير مع الوحدة قطعاً . وخير من أستشهد به على ذلك هو الرئيس المناضل حافظ الاسد ، حين قال : « لو تركنا الجماهير في أي قطرين عربيين على سجيتها ، في أي وقت ، وطلبنا اليها أن تختار بين الوحدة ، بغض النظر عن كل أشكال الوحدة التي يمكن ان تطرح على هذه الجماهير ، وبين أي شيء آخر ، لن تتردد جماهيرنا في اختيار الوحدة وبشكل كاسح . لو قدمنا لها الوحدة من جهة ، والمن والسلوى من جهة أخرى ، لاختارت الوحدة على أن تختار المن والسلوى » .

إذا كانت جماهيرنا العربية تقف مع الوحدة ، في أي وقت ، وبغض النظر عن شكل الوحدة الذي يمكن أن يطرح عليها، فهذا يعني انها تتجاوز

التساؤل عن تقدمية الوحدة أو رجعيتها ، وأنها تؤمن ــ بغض النظر عن وعيها ان في الوحدة تحقيقاً لمصالحها في التحرر والاشتراكية ــ بتقدمية الوحدة إيماناً تلقائياً .

بيد اننا يجب ان نعترف بأن هذه « المشكلة الزائفة » مطروحة بالفعل في بعض أوساط المثقفين، وكأنها مشكلة نظرية حقيقية . وأبادر الى القول سلفاً بأن معظم هؤلاء المثقفين قوميون وحدويون تقدميون في قرارة أنفسهم، ولكن شيئاً من اللبس والغموض تسلل الى فكرهم بتأثير مايطرحه المثقفون الذين ينطلقون من مواقع لاقومية ، ويحاولون ان يظهروا بمظهر من يقف موقف الغيرة على الوحدة ، والحرص على ان تكون تقدمية لارجعية ، فتكون النتيجة المتوقعة لذلك كله أن يصبح من المسلم به ان الوحدة العربية وحدتان : وحدة تقدمية نقبلها ، ووحدة رجعية نرفضها ، بل نناضل ضدها . وهنا بيت القصيد !

إن هؤلاء « الغيارى الحريصين » على الوحدة ، يعمدون في حقيقة الأمر الى « وصم » الوحدة بالرجعية ، ويستخدمون أسلوب المداورة لكي يستطيعوا التعبير عن موقفهم الحقيقي في رفض الوحدة، لأنهم لايستطيعون ان يواجهوا جماهير شعبنا العربي برفض صريح لها ، ولاسيما بعد ان حقق نضال حزب البعث العربي الاشتراكي ، الذي بدأ منذ أوائل الأربعينات من هذا القرن ، انتصار الفكر القومي التقدمي الاشتراكي ، وبعد أن أصبحت أهدافه القومية في الوحدة والحرية والاشتراكية أهدافاً لعدد كبير من فصائل الثورة العربية على امتداد الوطن العربي ، تتبناها وتعلن التزامها بالنضال من أجل تحقيقها .

هؤلاء « الغيارى الحريصون » لايستطيعون أن يعلنوا رفضهم الصريح للوحدة ، ولذلك يعلنون أنهم « مع الوحدة التقدمية ، وضد الوحدة الرجعية » ، أو أنهم « يؤيدون الوحدة بشرط ان تكون تقدمية » . واذا اخذنا بعين الاعتبار أنهم لايبذلون أي جهد في سبيل الوصول الى هذه « الوحدة التقدمية » ، يصبح من الواضح أنه لايبقى من موقفهم الا رفض « الوحدة الرجعية » ، أي رفض الوحدة . واذا كان الشيء بالشيء يذكر ، فان هذا الموقف يذكر بالفكر الانفصالي ، الذي حاول أن يروّج لشعارات « الوحدة المدروسة » و « الوحدة المشروطة »، و « الاشتراكية

الرشيدة » و « الاشتراكية الحقيقية » ، مستهدفاً خداع الجماهير الكادحة ، والالتفاف على الوحدة وعلى الاشتراكية معاً ، ومنع تحقيق اية خطوة على طريق الوحدة ، واية خطوة على طريق الاشتراكية على حد سواء . غير ان بهلوانيات الفكر الانفصالي انهارت تحت ضربات ثورة البعث ، التي انطلقت في الثامن من آذار ١٩٦٣ ، فاقتلعت هذا التفكير الرجعي من جذوره ، وقضت عليه الى غير رجعة .

الفكر القومي الاشتراكي يرفض ، اذن ، هذا الاحراج ـ احراج الاختيار بين الوحدة التقدمية والوحدة الرجعية ـ لأنه يعتقد بأن الوحدة تقدمية بالضرورة ، وبالتالي فان هذا الاحراج احراج مزيف . ولما كنا ننطلق من منطلق الفكر القومي الاشتراكي ، فان هدفنا في هذه المقالة ـ كما هو واضح ـ هو إلقاء الاضواء على زيف هذه المشكلة من جهة ، والكشف عن تقدمية الوحدة العربية ، وايضاح هذه الصفة التقدمية ساطعة جلية من جهة اخرى . ومن الآن اقول انني لن اعجب اذا أثارت بعض الالسنة غباراً كثيفاً حول هذه المقالة ـ وما قد يليها من مقالات ـ واذا حاولت أن « تصمها » بطريقة اصبحت معروفة جداً ، فانني مطمئن اطمئناناً تاماً الى انه ، في نهاية المطاف ، « لايصح الا الصحيح » .

الوحدة تقدمية ؟ نعم ! وليس في ذلك أدنى ظل من الشك . ولكن التشكيك في هذا الامر هو الذي يدفعنا الى البحث في ماهو بديهي في الأصل ، ويحملنا على العودة الى الاوليات البسيطة لكي نؤكد بها تقدمية الوحدة .

١ ـ الوحدة حق طبيعي : ان الوحدة تقدمية اولاً لأنها اعادة الأمة العربية الى وضعها الطبيعي ، انها « اعادة الحق الى نصابه » ، التعبير الأثير لدى المرحوم الاستاذ زكي الارسوزي . ان أوضاع التجزئة الحاضرة التي تعيش الامة العربية في ظلها هي أوضاع حديثة نسبياً ، تعود في المشرق العربي الى بعيد الحرب العالمية الاولى ، أي الى حوالي خمسة وخمسين عاماً فقط . وهي ، من جهة أخرى ، أوضاع طارئة لم تخترها الامة العربية بفعل إرادتها ، بل فرضتها عليها ارادة غاشمة بالقوة .

ان قصة التجزئة في الوطن العربي قصة معروفة ، بدءاً من احتلال القوى الاستعمارية الغربية لاقطار المغرب العربي قطراً بعد آخر ،

وانتهاء باتفاقية سايكس ـ بيكو ووعد بلفور واقتسام اقطار المشرق العربي غنائم حرب بين بريطانيا وفرنسا والصهيونية العالمية . ولعله من الممل للقارىء أن نعود الى رواية هذه القصة ، بعد أن سمعها وقرأها مراراً وتكراراً ، واصبح يعرف عن ظهر قلب أن الكيانات السياسية القائمة في الوطن العربي كيانات مصطنعة ، اوجدها الاستعمار الغربي لتمزيق الوطن العربي وإضعاف الامة العربية لكي يتمكن من إحكام سيطرته عليها وتحقيق اهدافه في نهب الثروات القومية للامة العربية وجعل الوطن العربي سوقاً لتصريف بضائعه .

ولكن الجيل العربي الحاضر لم يعش إلا في ظل التجزئة ، فهو لايعرف شيئاً عن الوضع السابق على التجزئة الا من الكتب ، ولهذا فان صورة الوحدة في اذهان هذا الجيل هي صورة عقلية مجردة وليست حسية ملموسة . انها « مفهوم » وليست « حياة يومية » . وهذا يرجع بطبيعة الحال الى ان التجزئة قد تكرست بالفعل على صعيد الحياة اليومية مع مرور الزمن . لقد اصبح واقع التجزئة بحكم العادة واقعاً عاديا . لذلك كله نجد من المفيد ان نستعيد بعض الصور الحسية الملموسة عن الحياة في الوطن العربي في ظل الوضع الذي سبق التجزئة ـ سنكتفي الآن بايراد امثلة من اقطار المشرق العربي ـ لكي نشحن « المفهوم العقلي المجرد » عن الوحدة بشحنة من الحياة الحسية .

قبل التجزئة ، لم تكن دول المشرق العربي الحالية (سورية ، لبنان ، فلسطين ، الاردن ، العراق ، اقطار الجزيرة العربية) دولاً ، بل كانت ولايات ، اي أن الحدود فيما بينها لم تكن حدوداً بين دول لها كيانها السياسي ، بل كانت حدوداً ادارية مثل الحدود بين المحافظات السورية الحالية تماماً . وهذا يعني ان هذه الحدود لم تكن ثابتة ، بل كانت تتغير بالفعل بقرار من السلطة المختصة وحسب مصلحة إدارة الدولة . وهذا يعني أمرين : الاول أن رقعة كل ولاية لم تكن ثابتة ، بل كانت قابلة للاتساع والتقلص . والثاني انه لم تكن دون اجتياز هذه الحدود مخافر وجمارك وشرطة وجيوش تخفق فوقها الاعلام .

بكلام آخر : ان مدينة دير الزور مدينة سورية بالمصادفة ، فقد كان من الممكن كثيرا ان تكون مدينة عراقية . ومدينة الموصل مدينة عراقية

بالمصادفة ، فقد كان من الممكن كثيراً ان تكون مدينة سورية . مدينة طرطوس السورية كانت تابعة لمدينة طرابلس اللبنانية التي كانت بدورها تابعة لولاية الشام (ومن هنا اسمها ـ طرابلس الشام ـ تمييزا لها عن طرابلس الغرب الليبية) . مدينة عكا في فلسطين كانت تابعة في وقت من الاوقات لمدينة بيروت ، أو بالعكس . مدينة عمان في الاردن كانت تابعة لدمشق .

انه تقسيم تعسفي فرضته إرادة المستعمر على شعبنا فرضاً بالقوة الغاشمة ، ولذلك كان من الطبيعي ان ترفضه الامة العربية رفضاً قاطعاً .

لنتخيل ان مواطناً عربياً من حلب سافر الى مدينة حمص ، ولنتخيل أن أحداً اعترض سبيله في الطريق قبل الوصول وقال له : ارجع ! عد على اعقابك ! هنا حدود . لايحق لك ان تسافر الى حمص لأنها من دولة، وحلب من دولة اخرى !! لانعتقد ان احداً يشك لحظة واحدة في أن هذا المواطن العربي سوف يثور ثورة عارمة على هذا الكابوس البشع ، وسوف يرفض بكل جوارحه أن تكون حلب من دولة وحمص من دولة اخرى . هذا المنطق العفوي البسيط الذي يدفع المواطن العربي الى رفض « تجزئة خيالية » ، هو نفسه المنطق الذي يجب أن يدفع المواطن العربي الى رفض التجزئة القائمة ويناضل للقضاء عليها . وان المواطن العربي الذي يرفض أن تكون حلب وحمص من دولتين مختلفتين لايمكن إلا أن يرفض أن تكون حلب والرباط من دولتين مختلفتين .

ان جماهيرنا العربية، عندما تناضل من اجل تحقيق الوحدة العربية، لاتناضل لإقامة الوحدة على اساس غير موجود ، بل هي تناضل « لاستعادة » وحدتها المفقودة ، ولاعادة الامور الى أوضاعها الطبيعية . وان شعبنا العربي ، عندما ينشد الوحدة ، لايفتئت على حقوق الشعوب الاخرى ، ولا يرمي الى اخذ ماهو لغيره ، أو الى سلب الآخرين ماهو لهم . بل انه ، عندما ينادي بوحدة الامة العربية ، انما ينادي بحق هذه الامة في الوجود شأنها في ذلك شأن جميع الامم في العالم .

كل أمة لها حق طبيعي في الوجود المستقل ، وفي اختيار نظام هذا الوجود وفي تقرير مصيرها بحرية . فليس خروجاً على القاعدة ان يكون

للأمة العربية حقها الطبيعي في الوجود المستقل . ولكن وجودنا القومي، نحن العرب ، وجود ناقص في ظل التجزئة القائمة ، لأن التجزئة انتقاص من كرامة الامة العربية ومن شرفها . بهذا المعنى تكون الوحدة العربية « استكمالاً » لوجود العرب القومي . وبهذا المعنى تكون الوحدة العربية حقاً طبيعياً من حقوق العرب القومية . انها حقنا في الوجود ، حقنا في أن يكون لنا ، بين أمم العالم ، مكان تحت الشمس .

واذا كانت الوحدة العربية هي الحق الطبيعي للعرب في وجودهم القومي المستقل ، فان « الحق الطبيعي » لايمكن بحال من الاحوال ان يوصف بالرجعية . ومن هذه الزاوية ، يكون الكلام عن « وحدة رجعية » كلاماً متناقضاً من الداخل ، لايشبهه الا الكلام ، في مجال الاشكال الهندسية ، عن « دائرة مربعة !!! » .

٢ ـ **الوحدة تحرر** : ان الوحدة العربية هي الهدف الاول للقومية العربية. والقومية العربية حركة معادية بطبيعتها للاستعمار والامبريالية. انها الحركة التي تمثل ثورة الامة لكرامتها المهدورة ، وتعبر عن تطلعها المشروع الى القضاء على السيطرة الاجنبية وتحقيق استقلالها القومي. فالقومية العربية ليست قومية « شوفينية » ، وليست نظرية عرقية عنصرية ، وانما هي حركة قومية تنفي التعصب القومي وترفض العدوان والتوسع . ويكفي برهاناً على ذلك ان نلقي نظرة على الظروف التاريخية ليقظة القومية العربية الحديثة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . ان نظرة سريعة نلقيها على قصة اليقظة العربية الحديثة كافية لتبين لنا بجلاء ووضوح ان حركة القومية العربية نشأت في ظروف القهر الاستعماري والاحتلال الاجنبي ، وفي ظل تجزئة الوطن القومي بين الدول الاستعمارية المختلفة ، نشأت في هذه الظروف حركة ثورية ترفض التجزئة والاحتلال والاستعمار، وتناضل للقضاء على التجزئة الاستعمارية ولدحر الاستعمار وطرد قوى الاحتلال .

ان التناقض القائم بين القومية العربية من جهة وبين قوى الاستعمار والامبريالية من جهة أخرى ، يفرض على كل ذي حس سليم ان يسلم بان حركة القومية العربية هي حركة ثورية معاصرة ، وانها حركة تحرر قومي ، وانها واحدة من حركات التحرر القومي في العالم .

هنا ، لابد من إيضاح نقطة بالغة الأهمية : ان القومية العربية أو حركة التحرر القومي العربية ، لاتستطيع أن تقبل الانقسام الى عدد من حركات التحرر العربية مساو لعدد الاقطار العربية . لأنها ، ان فعلت ، تكون قد تخلت عن صفة من صفاتها الجوهرية كحركة معادية للاستعمار والامبريالية ومتناقضة معها . لأنها ، ان فعلت ، تكون مضطرة الى تحويل نضالها الى « نضالات » متلائمة مع حدود الكيانات السياسية التي اصطنعها الاستعمار ومتأقلمة معها . لأنها ، بذلك ، تكون قد تخلت عن إرادتها ورضخت للمشيئة الاستعمارية باستسلامها للواقع الذي خلقه الاستعمار ، والذي يريد له أن يستمر الى الابد . بكلام آخر: ان حركة التحرر القومي العربية لاتستطيع أن تبقى حركة تحرر اذا لم تناضل من أجل القضاء على التجزئة ، واذا لم تجعل الوحدة العربية هدفاً اول بين اهدافها .

ان الوحدة العربية هي القضاء على التجزئة في الوطن العربي ، ولذلك فان تحقيقها يعد نصراً مؤزراً على قوى الاستعمار والامبريالية، واندحاراً كاملا لمصالحهما ونفوذهما في الوطن العربي، وقضاء مبرماً على الاحتكارات العالمية التي تنهب ثرواتنا القومية . وبهذا المعنى لايمكن للوحدة العربية أن تكون إلا تقدمية .

بهذا المعنى لايستطيع العربي أن يكون معادياً حقيقيا للاستعمار والامبريالية ، الا اذا آمن بالوحدة العربية هدفاً للنضال ضد الاستعمار والامبريالية . بهذا المعنى لايستطيع العربي أن يكون تقدمياً حقاً ، إلا اذا ناضل في سبيل تحقيق الوحدة العربية .

٣ ــ الوحدة افضل مناخ لبناء الاشتراكية :

لن أتناول الآن العلاقة بين الوحدة العربية وبين الاشتراكية كهدفين من أهداف النضال القومي ، ولن اتحدث عن معنى التلازم بين النضال من‌أجل الوحدة العربية والنضال من أجل‌الاشتراكية، فهذه قضية أخرى ستكون موضوعاً لمقالة قادمة مستقلة .

هذه مقالة مخصصة لجلاء الصدا المتراكم عن البديهيات الأولية . لذلك سأقتصر ، هنا ، على إيراد بعض الملاحظات :

آ ــ لاريب في أن اي قطر عربي مستقل (ولنــدع الآن جانباً الكلام عن مدى قدرة كل قطر عربي ، بمفرده ، على ممارسة الاستقلال الكامل) يستطيع ان يتحرك على طريق الاشتراكية . بوسعه ان يتخذ اجراءات

تقدمية ، وان يحقق خطوات هامة ذات أثر كبير في تغيير صيغة علاقات الانتاج القائمة (اصلاح زراعي ، تأميم) وقد حدث هذا بالفعل في بعض الاقطار العربية ، بدرجات متفاوتة عمقاً وتأثيراً . ولا ريب في ان أي قطر عربي مستقل يستطيع ان يحقق لطبقاته الكادحة بعض المكاسب المادية على صعيد رفع مستوى معيشتها ، وتحسين ظروف عملها ، وتحقيق مزيد من العدل الاجتماعي لها . وبكلمة واحدة : اذا كان كل قطر عربي قادرا على انجاز خطوات على طريق الاشتراكية ، واذا كان هذا الأمر معروفاً ومسلماً به ، فان قدرته على بناء الاشتراكية أمر مختلف اختلافا تاماً ، ذلك انه من المشكوك فيه أن تكون الامكانات الاقتصادية القطرية المتاحة قادرة على بناء الاشتراكية بالمعنى الكامل . وحتى لو سلمنا جدلاً بأن بعض الاقطار العربية لها من مواردها المتاحة مايمكنها من بناء الاشتراكية ، فانه يبقى صحيحا ان الامكانات الاقتصادية الهائلة الموجودة في الوطن العربي كله تقدم قاعدة أصلب بكثير لبناء الاشتراكية .

بهذا المعنى تهيء الوحدة العربية أفضل مناخ لبناء الاشتراكية بناءً متكاملاً ومتيناً في الوطن العربي .

ب ـ اذا كان من المسلم به أن الطبقات المستغلة هي التي تناضل في سبيل الاشتراكية ، لانها صاحبة المصلحة الحقيقية في قيامها ، وهي ، بالتالي ، القادرة على بنائها وعلى حمايتها ، فانه من الواضح ايضا أن لقاء القوى المناضلة في سبيل الاشتراكية ، من خلال الوحدة ، وتضامن هذه القوى ، ووحدتها ، لن تكون عاملا من عوامل ضعفها ، بل ستكون قطعاً عاملاً من عوامل قوتها ، وتعاظم قدرتها على انتزاع النصر وعلى تحديد صورة المستقبل بارادتها .

الوحدة العربية هي ايضا وحدة الجماهير العربية الكادحة ، وبالتالي هي وحدة طاقات هذه الجماهير ، ووحدة نضالها . واذا كان الامر كذلك، فانه يعني ان اعداء الاشتراكية لن يكونوا قادرين ، في ظل الوحدة ، على الوقوف في وجه المد الجماهيري الكاسح الهادف الى بناء الاشتراكية . واذا كان بعض المناضلين في سبيل الاشتراكية لايدركون مدى أهمية الخدمة التي تقدمها الوحدة للاشتراكية ، باعتبار أنها توحد قدرات الجماهير الكادحة وتفجر طاقاتها ، فان أعداء الاشتراكية يدركون ذلك تماماً . ان أعداء الاشتراكية أعداء طبيعيون للوحدة العربية . ولنا من تاريخنا القريب شاهد على ذلك : ان القوى الانفصالية ، التي انقضت على وحدة سورية ومصر في عام ١٩٦١ وضربتها ، لم تكن قوى معادية

للوحدة بقدر ماكانت قوى معادية للاشتراكية . لقد اتخذت من ضرب الوحدة طريقاً للانقضاض على المكاسب الاشتراكية ، ولكنها اخفقت في ذلك ، لأنها اصطدمت بمقاومة ضارية ومستمرة من جماهير الكادحين ، ولان ثورة البعث قامت في الثامن من آذار ١٩٦٣ فلم تكتف بحماية هذه المكاسب ، بل اندفعت في هذا المجال خطوات واسعة الى الامام .

٤ ــ الوحدة مطلب جماهيري :

جماهيرنا العربية لاترضى عن الوحدة بديلا . لابديل للوحدة عند الجماهير . ان الوحدة العربية مطلب جماهيري ، بل هي مطلب الجماهير العربية العريضة الواسعة ، فيما مضى ، والآن ، وفي كل وقت ، حتى تتحقق الوحدة العربية الشاملة . ولعل في كلمة الرئيس المناضل حافظ الاسد ، التي وضعتها شاهداً في مستهل هذه المقالة ، ابلغ تعبير عن هذا المعنى .

وجماهيرية الوحدة تنبع من إيمان الجماهير بأن في تحقيق الوحدة تلبية لحاجاتها العميقة وتحقيقاً لتطلعاتها المشروعة في غد افضل وفي حياة حرة كريمة . وهذه « الجماهيرية » تحمل في طياتها معاني ودلالات ذات مغزى عميق . لانه ، اذا كان الفرد معرضاً للخطأ ، واذا كان الحاكم يخطىء ، واذا كانت الحكومات والمؤسسات يمكن ان تخطىء ، فان الجماهير لاتخطىء . حتى لو سلمنا جدلاً بأن الجماهير تخطىء ، فمن غير المعقول ان تظل الجماهير « سادرة في ضلالها » في كل وقت ، وان تستمر في تعلقها بالوحدة « ظلماً وعدوانا !! » .

ان اية حركة تقدمية لاتكون تقدمية الا بمقدار ماتكون الى جانب الجماهير ، تناضل بينها ، وتعبر عن تطلعاتها وآمالها ، وتضع نفسها في خدمتها ، فتنظمها وتنشر الوعي في صفوفها ، ولكنها ، قبل ذلك كله ، تتعلم منها وتستمد منها القدرة على الاستمرار في النضال .

واذا كان الامر كذلك ، فان التقدميين العرب لايمكن أن يتخذوا لأنفسهم موقعاً معادياً للجماهير ، بل لابد لهم أن يقفوا مع الجماهير ، في صفوفها ، في صف الوحدة العربية .

★ ★ ★

قد يرى بعضهم أن كل ماسقناه من كلام عن الوحدة ، وعن تقدمية الوحدة ، يتناول الوحدة على الصعيد النظري فقط ، وقد يرون أن الوحدة ، على الصعيد العملي شيء آخر . نرجو أن يكون ذلك موضوع مقالتنا القادمة .

ارتريا واثيوبيا

الاتحاد والضم الكامل

(٢)

فاضل الانصاري

بحثنا في الدراسة السابقة تاريخ علاقة ارتريا بأثيوبيا قبل عرض القضية الارترية على الامم المتحدة واقرار الاتحاد الفيدرالي ، وهو تاريخ حافل بالصراع والعداوة والتآمر ، تمثل بحروب مستمرة كانت تشنها الممالك التي قامت فوق الهضبة الأثيوبية على اراضي ارتريا .

وسوف نعرض في هذه الدراسة علاقة ارتريا بأثيوبيا خلال الفترة التي تبدأ بطرح القضية الارترية على الامم المتحدة ، ثم المرحلة الانتقالية التي تلت ذلك حتى قيام الاتحاد، ونختتم بحثنا هذا بالحديث عن مرحلةالاتحاد الفيدرالي حتى اعلان الضم الكامل للدولة الارترية من قبل الحكم الامبراطوري الاثيوبي الى أثيوبيا ، هذه الفترة الحافلة بصور التآمر

البريطاني ـ الاثيوبي ، الذي تؤازره الولايات المتحدة الامريكية وتدعمه لتحويل شعب عربي حر الى مأساة استعباد وقهر .

قضية ارتيريا في الامم المتحدة :

اثر الحرب العالمية الثانية عقد الحلفاء معاهدة سلام مع ايطاليا المهزومة في ١٠ شباط ١٩٤٧،تنازلت بموجبها عن كل حق وملكية اقليمية لها في افريقيا ، وقد أشرنا في المقال السابق الى اختلاف الحلفاء تبعا لتباين مصالحهم على تصفية تلك الممتلكات خلال السنة التالية لتوقيع المعاهدة، مما ادى الى احالة القضية للامم المتحدة بكتاب ارسل الى السكرتير العام في الخامس عشر من آب عام ١٩٤٨ وقد تعهدت في هذا الكتاب كل من حكومات الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا بالمساهمة الفعالة في تنفيذ ماتقره الامم المتحدة من التوصيات حول مصير المستعمرات الايطالية السابقة في افريقيا (ارتيريا ، ليبيا ، الصومال) .

وعندما عرضت القضية الارتيرية على الامم المتحدة لأول مرة في دورتها العادية الثالثة عام ١٩٤٨ كان الخلاف شديداً حول مستقبلها بين الدول الاعضاء ، ومن اهم وجهات النظر التي عرضت في تلك الدورة :

١ ـ طالبت الارجنتين بالاستقلال الفوري لارتيريا وايدتها في ذلك المملكة العربية السعودية التي اعلن مندوبها أن بلاده غير مستعدة لتأييد اي حل لايقر مبدأ تقرير المصير .

٢ ـ تقدمت لبنان ويوغسلافيا والصين وفنزويلا والاتحاد السوفيتي وتشيكوسلوفاكيا وبولونيا وروسيا البيضاء واوكرانيا السوفيتية والباكستان بمشروع منح الاقليم الاستقلال ، وطالب المندوب السوفيتي اضافة على المشروع تقضي بمنح اثيوبيا ممراً برياً الى البحر الاحمر عن طريق ميناء عصب الارتيري .

٣ ـ تقدمت بريطانيا مع ايطاليا ـ التي دعيت كمراقب ـ بمشروع موحد عرف باسم مشروع ـ بيفن اسفورزا ـ ويقضي بتقسيم ارتيريا الى

قسمين ، القسم الشرقي ويضم الى اثيوبيا ليضمن وصولها الى البحر ، والقسم الغربي ويوضع تحت وصاية بريطانيا الى اجل معين يستفتى الشعب بعده لتقرير مصيره للانضمام إما الى اثيوبيا أو الى السودان . وقد رحبت اثيوبيا بهذا المشروع واوعزت الى أعوانها الذين زرعتهم داخل ارتيريا لتأييده ، غير أن الجمعية العامة هزمت هذا المشروع بأغلبية صوت واحد .

ولما لم تتوصل الجمعية العامة الى اي قرار بشأن القضية الارتيرية ، اجل بحثها الى العام التالي .

وفي عام ١٩٤٩ احتدم الجدل ايضاً حول مستقبل ارتيريا في اجتماعات الجمعية العامة للامم المتحدة ، وكان الاتحاد السوفيتي قد اقترح منحها الاستقلال بعد وصاية الامم المتحدة عليها مدة خمس سنوات بينما اقترحت بولندة تقليص المدة الى ثلاث سنوات والتنازل لأثيوبيا عن منفذ الى البحر الأحمر ، واعاد مندوب نيوزلندة طرح مشروع تقسيم ارتيريا بين اثيوبيا والسودان .

ثم وافقت الجمعية العامة في ٢١ تشرين الثاني من العام نفسه على الاقتراح الهندي بارسال لجنة خماسية لتقصي الحقائق من مندوبين عن الباكستان وغواتيمالا والنرويج وبورما وجنوب افريقيا ، وحددت مهام اللجنة بالسفر الى ارتيريا وأثيوبيا وجمع الحقائق المتعلقة بالقضية بما فيها الاتصال بالمنظمات والافراد والحكومات في المنطقة مع الاخذ بعين الاعتبار رغبات ومصالح سكان ارتيريا من جهة ومصالح السلام والامن في شرق افريقيا من جهة اخرى إضافة الى حقوق ودعاوىاثيوبياخصوصاً بالنسبة لمرورها الى البحر .

اجتمعت اللجنة المذكورة بممثلي الشعب في سبعة وثلاثين مركزاً في ارتيريا (بما فيهم ممثلي الاقليات الايطالية) وتنقلت بين كل من أثيوبيا والقاهرة وروما وجنيف للاستماع الى وجهات نظر مصر وأثيوبيا وفرنسا وايطاليا وبريطانيا بشأن مستقبل البلاد ، فقدمت بريطانيا تقريراً كتابياً لمصلحة أثيوبيا وترددت مصر وارجأت تقديم رأي حكومتها حتى تنتهي اللجنة من تحقيقاتها في الاراضي الارتيرية ، وكان تقرير ايطاليا الذي قدمته

عن طريق وزير خارجيتها الكونت اسفورزا إيجابياً لمصلحة الشعب الارتيري وحقه في الاستقلال . وقدمت اللجنة تقريرها الى السكرتارية العامة للامم المتحدة في ١٠ حزيران ١٩٥٠ وكان يتضمن وجهات نظر متباينة كليا حول مستقبل ارتيريا . اذ اقترحت بورما واتحاد جنوب افريقيا أن تكون ارتيريا وحدة ذاتية ترتبط مع اثيوبيا باتحاد فدرالي بعد فترة انتقال لاتزيد عن ثلاث سنوات يعهد فيها الى الادارة البريطانية الحاكمة آنذاك بنقل السلطات الى الارتيريين وان تعين الجمعية العامة مجلساً استشاريا مكوناً من مصر واثيوبيا وبريطانيا . واوصى مندوب النرويج بتطبيق مشروع التقسيم البريطاني نفسه وذلك بضم الاجزاء الشرقية الى اثيوبيا واستمرار الادارة البريطانية في الاجزاء الغربية حتى اجراء الاستفتاء لتقرير مصير الشعب بالانضمام الى اثيوبيا او الى السودان .

أما مندوبا الباكستان وغواتيمالا في لجنة التحقيق فقد قدما مذكرتهما ضمن التقرير المذكور ، وعبرا فيها عن واقع الشعب الارتيري ورغبته في الاستقلال تعبيراً صادقاً . وطالبا بأن تصبح ارتيريا في اطار حدودها دولة مستقلة ذات سيادة على أن يكون هذا الاستقلال نافذ المفعول بعد فترة وصاية دولية باشراف الأمم المتحدة لمدة ١٠ سنوات تعين خلالها الجمعية العامة حاكماً اداريا يساعد مجلس استشاري ممثل من الولايات المتحدة واثيوبيا وايطالية اضافة الى قطر اسلامي وقطر آخر من امريكا اللاتينية وثلاثة ممثلين للسكان المسلمين والمسيحيين والاقليات . كما اوصت المذكرة المشتركة بعقد اتفاقيات اقتصادية بين ارتيريا واثيوبيا بهدف تسهيل حركة التجارة وايجاد وحدة اقتصادية بين القطرين مستقبلا ، على أن تقام مناطق حرة في مينائي مصوع وعصب لتسهيل التبادل التجاري وحركات الشحن والاستفادة من موقعي الميناءين الاستراتيجيين . وبيّن التقرير ايضاً اهمية تقديم المساعدات من الأمم المتحدة وهيئاتها في مجال الدراسات الفنية والتطوير الثقافي وتمويل المشاريع الانمائية .

واكد التقرير المشترك الارهاب الاثيوبي على يد عصابات (الشفتا) وقدم نماذج بشعة منه تمت اثناء اقامة اللجنة في اسمرا وعلى مرأى منها، حيث شنت هذه العصابات سلسلة من الهجمات على أنصار الاستقلال وعلى المزارع والمناجم في ارتيريا .

قرار الجمعية العامة بالاتحاد الفدرالي بين ارتريا واثيوبيا :

اثناء انعقاد الدورة الخامسة للجمعية العامة في عام ١٩٥٠ قدمت لجنة تقصي الحقائق تقاريرها المشار اليها ، وطرحت خلال هذه الدورة عدة مشاريع ايد معظمها استقلال ارتريا واهمها :

١ ـ المشروع السوفيتي : ويقضي بانسحاب القوات البريطانية من ارتريا واعطائها الاستقلال خلال **ثلاثة** اشهر من تاريخ موافقة الجمعية العامة على المشروع ، على ان تعطى اثيوبيا ممراً لها عبر الاراضي الارترية الى ميناء عصب على البحر الأحمر .

صوت مع هذا المشروع أمام اللجنة الأولى، ٢٨ عضواً ضد ٢١ عضواً وامتنع ١٤ عضواً عن التصويت .

٢ ـ المشروع العراقي : ويحتوي على مقترحات لتقرير المصير من قبل الشعب الارتيري نفسه في مدة لاتتجاوز الاول من تموز عام ١٩٥١ ؛ باشراف الامم المتحدة وممثليها في ارتريا .

صوت مع هذا المشروع أمام اللجنة الاولى ٢٨ عضواً وامتنع عن التصويت ١١ عضواً .

٣ ـ المشروع البولوني : ويقضي بمنح ارتريا الاستقلال بعد ثلاثة أعوام على ان توضع خلال هذه المدة تحت حكم مجلس تنفيذي مؤلف من ٦ أعضاء ، (عضو واحد من اثيوبيا **وعضوان** من البلاد العربية وثلاثة أعضاء من ارتريا) أي ان هذا المشروع قد أعطى الدول العربية حق الاشتراك في المجلس التنفيذي بنسبة الثلث لما لها من اهمية وصلة وثيقة بالواقع الارتيري . واوصى المشروع ايضاً بانسحاب بريطانيا خلال ثلاثة أشهر من اقراره وبمنح اثيوبيا ممراً برياً الى البحر عن طريق ميناء عصب .

صوت مع هذا المشروع في اللجنة الاولى ٣٧ عضواً ضد خمسة أعضاء وامتناع ١٣ عضواً عن التصويت .

٤ ــ المشروع الباكستاني : ويقضي باستقلال ارتيريا في موعد لايتجاوز الاول من كانون الثاني عام ١٩٥٣ على ان تشرف الامم المتحدة قبل ذلك على وضع دستور لارتيريا وتشكيل حكومة مؤقتة لها .

صوت مع هذا المشروع ٢٠ عضواً ضد ١٦ عضواً وامتنع ١٤ عضواً عن التصويت .

٥ ــ المشروع الامريكي : ويوصي بتحويل ارتيريا الى وحدة تتمتع بالاستقلال الذاتي والاتحاد مع اثيوبيا تحت سيادة التاج الامبراطوري .

تقدمت بهذا المشروع الولايات المتحدة الامريكية ومعها ثلاث عشرة دولة اخرى هي البرازيل وبوليفيا وبورما وكندا والدانمرك واكوادور واليونان ونيجيريا والمكسيك وبنما وبوروغواي وبيرو وتركيا ، وكانت لجنة التصويت عليه في اللجنة الأولى هي ٣٨ عضواً ضد ١٤ عضواً وامتناع ٨ أعضاء عن التصويت .

وبهذا الشكل ــ من توزيع الاصوات بين المشاريع التي عرضت على التصويت أمام اللجنة الأولى للجمعية العامة ــ تقدم المشروع الامريكي بفارق صوت واحد على المشروع البولوني وبفارق صوتين على المشروع السوفيتي فضمنت الولايات المتحدة بذلك عرضه على الجمعية العامة للتصويت النهائي .

وهكذا طرح المشروع الامريكي على التصويت في الجلسة العادية للجمعية العامة رقم ٣٩٠ بتاريخ الثاني من كانون الاول عام ١٩٥٠ ، استغلت امريكا كل نفوذها للضغط على الدول الاعضاء ــ حديثة الاستقلال ــ لضمان نجاح المشروع فكانت نتيجة التصويت هي الموافقة عليه بغالبية ٤٦ صوتاً ضد ١٠ أصوات وامتناع ٤ عن التصويت .

وثيقة الاتحاد الفدرالي :

احتوت وثيقة الاتحاد على مقدمة تستند في تبرير قيام الاتحاد على ماسمته « برغبات ورفاهية سكان ارتيريا ومصالح السلام والامن في

شرق افريقيا وحقوق ومطالب اثيوبيا وحاجتها لمنفذ الى البحر » فكانت تزويراً مخجلاً لما احتوته من ادلة متناقضة – حتى من الناحية القانونية البحتة – فالمقدمة مثلاً توصي بمراعاة الشخصية الدولية للامبراطورية الاثيوبية والوضع الدولي وسلامة الامبراطورية في حين أن القرار نفسه يجعل من اثيوبيا عضواً فيالاتحاد الفدرالي مما يترتب عليه بروز شخصية جديدة .

وتلي المقدمة البنود الخاصة عن شكل الاتحاد واختصاصات مؤسساته وتحديد فترة انتقالية قبل قيامه . ونقدم فيما يلي النص الكامل لهذه البنود التي تلت المقدمة مباشرة :

١ – أن تصبح ارتيريا وحدة متمتعة بحكم ذاتي في اطار اتحاد مع اثيوبيا تحت سيادة التاج الاثيوبي .

٢ – يكون للحكومة الارترية سلطات تشريعية وتنفيذية وقضائية في حقل الشؤون المحلية .

٣ – يمتد اختصاص الحكومة الاتحادية الى المسائل الآتية :

الدفاع والشؤون الخارجية والنقد والمالية والتجارة الخارجية والمحلية والمواصلات الخارجية والداخلية ، بما في ذلك الموانىء . ويكون للحكومة الاتحادية السلطة لصيانة سلامة الاتحاد ، ويكون لها الحق في فرض ضرائب موحدة في الاتحاد ، لمواجهة نفقات الوظائف والخدمات الاتحادية ، على أن يكون مفهوماً ان تقدير هذه الضرائب وجبايتها في ارتيريا من اختصاص الحكومة الارترية ، شريطة أن تتحمل ارتيريا نصيبها العادل في هذه المصروفات . ويمتد اختصاص الحكومة الارترية الى المسائل التي لم تخول للحكومة الاتحادية ، بما في ذلك السلطات الخاصة بالاحتفاظ لقوى الأمن الداخلي وجباية الضرائب ومواجهة مصروفات الوظائف والخدمات المحلية ، وان تقرر ميزانيتها الخاصة بها .

٤ – تتألف منطقة الاتحاد من منطقة واحدة فيما يتعلق بالاغراض الجمركية ، وسوف تكون هناك قيود على حرية انتقال الاشخاص والسلع داخل هذه المنطقة . وسيوكل الى ارتيريا فرض الضرائب على السلع

الداخلة الى الاتحاد او الخارجة منه ، ويكون مكان وصولها النهائي الى ارتيريا او تكون ارتيريا المكان الذي خرجت منه السلع .

٥ ــ يجتمع مجلس فدرالي امبراطوري مؤلف من أعداد متساوية من المثلين الارتيريين والاثيوبيين مرة كل سنة على الاقل ، ويتولى اسداء النصح والمشورة فيما يتعلق بشؤون الاتحاد المشتركة المشار اليها في الفقرة الثالثة الآنفة الذكر . ويشترك مواطنو ارتيريا في الفروع القضائية والتنفيذية ، وسيمثلون في الفرع التشريعي للحكومة الفدرالية ، طبقاً للقانون ، وبنسبة سكان ارتيريا لسكان الاتحاد .

٦ ــ تكون الجنسية واحدة في الاتحاد .

أ ــ جميع سكان ارتيريا باستثناء الاشخاص ذوي الجنسيات الاجنبية يعتبرون حاملي جنسية الاتحاد .

ب ــ جميع السكان الموجودين في ارتيريا الذين لأي منهم والد محلي أو جد محلي يعتبر ايضاً حاملاً لجنسية الاتحاد . اما الاشخاص الذين يحملون جنسيات اجنبية فيتقدمون في غضون ستة اشهر من العمل بدستور الاتحاد ، ويكونون احراراً بالاختيار بين التخلي عن جنسية الاتحاد او الاحتفاظ بجنسيتهم ، وفي حالة ممارستهم هذا الاختيار ، فانهم بذلك يفقدون جنسيتهم الاجنبية .

ج ــ ان مؤهلات الأشخاص الذين يكتسبون جنسية الاتحاد بمقتضى الفقرتين الفرعيتين (أ) و (ب) المذكورتين آنفاً لممارسة حقوقهم كمواطنين في ارتيريا ، سيحددها دستور ارتيريا وقوانينها .

د ــ ان جميع الاشخاص الذين يحملون جنسية اجنبية وتكون قد مضت على اقامتهم في ارتيريا عشرة اعوام ، قبل تاريخ الموافقة على مشروع القرار الفيدرالي الحالي ، فانه سيكون لهم الحق في ان يتقدموا بطلب الحصول على جنسية الاتحاد دون استيفاء المؤهلات اللازمة الخاصة بالتجنس ، وذلك طبقاً للقوانين الاتحادية . ان الاشخاص الذين لايحصلون على جنسية الاتحاد يسمح لهم بالاقامة وممارسة مهمتهم

القانونية في ارتيريا .
وتكون حقوق ومصالح المواطنين الاجانب المقيمين في ارتيريا مضمونة طبقاً للنصوص الواردة في الفقرة السابقة .

٧ ـ تكفل الحكومة الاتحادية وكذا حكومة ارتيريا التمتع بحقوق الانسان والحريات الاساسية دون اي تمييز من حيث الجنسية والجنس واللغة أو الدين ، ومن هذه الحقوق :

ا ـ حق المساواة امام القانون وعدم ممارسة اي تمييز ضد المشروعات والمؤسسات الاجنبيةالتي تعمل فيارتيريا ، في الحقولالصناعية والتجارية والزراعية والتعليمية أو الهيئات التي تمارس نشاطاً خيرياً في ارتيريا .

ب ـ حق الاشخاص في الحياة والحرية والامن .

ج ـ حق اقتناء الممتلكات والتصرف فيها ولن يحرم اي شخص من ممتلكاته بما في ذلك الحقوق التعاقدية بطرق غير قانونية وبدون دفع تعويض عادل فعال .

د ـ حق ممارسة حرية الرأي والتعبير وحق اعتناق اي ملة أو دين .

هـ ـ حق التعليم .

و ـ حق ممارسة حرية عقد الاجتماعات والجمعيات السلمية .

ز ـ حق صون المراسلات والمساكن الا في الحالات التي تتطلبها مقتضيات القانون .

ح ـ حق ممارسة اي مهنة حسب القانون .

ط ـ عدم القاء القبض على اي شخص او حجزه بدون امر من السلطة المختصة الا في حالة انتهاك صارخ للقانون المعمول بـه ولا يجوز ابعاد أي شخص الا في حدود القانون .

ي ـ الحق في محاكمة عادلة والحق في رفع الالتماسات الى الامبراطور وحق الاستئناف الى الامبراطور لتخفيف أحكام الاعدام .

ك ـ يستثنى العمل بقانون العقوبات بأثر رجعي . ان احترام حقوق الآخرين وحرياتهم ومتطلبات النظام العام والمصلحة العامة ، هي وحدها التي تبرر اية قيود على الحقوق الآنفة الذكر .

٨ ــ الفقرات من ١ الى ٧ الواردة في مشروع القرار الراهن ستمثل القانون الفيدرالي الذي ينبغي عرضه على امبراطور اثيوبيا لتصديقه .

٩ ــ تكون هناك فترة انتقال لاتتجاوز ١٥ ايلول من عام ١٩٥٢ يجري خلالها تنظيم الحكومة الارتيرية واعداد الدستور الارتيري وتنفيذه.

١٠ ــ يكون هناك مندوب للامم المتحدة في ارتيريا تعينه الجمعية العامة ، ويساعده خبراء يعينهم السكرتير العام للامم المتحدة .

١١ ــ تواصل الدولة القائمة بالادارة تصريف الامور والشؤون في ارتيريا خلال فترة الانتقال وستتولى بالتشاور مع مندوب الامم المتحدة اعداد وتنظيم حكومة ارتيريا بأسرع وقت ممكن وتأهيل الارتيريين في جميع مستويات الوظائف الحكومية واتخاذ التدابير والترتيبات اللازمة لعقد جمعية تمثل الشعب الارتيري ومن اختياره ، ويجوز للدولة القائمة بالادارة بالاتفاق مع مندوب الامم المتحدة ان تجري مفاوضات نيابة عن الارتيريين بشأن اقامة اتحاد جمركي مؤقت مع اثيوبيا ووضعه موضع التنفيذ حتى يكون تنفيذه ممكناً عملياً .

١٢ ــ على مندوب الامم المتحدة بالتشاور مع الدولة القائمة بالادارة وحكومة اثيوبيا وسكان ارتيريا ان يعد مشروعاً للدستور الارتيري لعرضه على الجمعية الارتيرية ويسدي النصح والمشورة للجمعيةالارتيرية ويساعدها في سن الدستور وينبغي ان يوضع الدستور على أساس حكومة ديمقراطية ، وان يشمل الضمانات المنصوص عليها في الفقرة السابقةمن القانون الفيدرالي وأن يكون متمشياً مع نصوص القانون الفيدرالي وأن يتضمن النصوص التي تتعلق باقرار وتصديق القانون الفيدرالي نيابة عن شعب ارتيريا .

١٣ ــ يصبح القانون الفدرالي ودستور ارتيريا نافذي المفعول بعد ان يصدق امبراطور اثيوبيا على القانون الفدرالي ، وبعد أن يقر مندوب الامم المتحدة والجمعية الارتيرية الدستور ويصدقه امبراطور اثيوبيا .

١٤ ــ تتولى حكومة المملكة المتحدة لبريطانيا العظمى وايرلندا الشمالية بصفتها الدولة القائمة بالادارة اتخاذ الترتيبات الخاصة بتسليم الادارة للسلطات المعنية ويجب أن يتم تسليم الادارة حالما يصبح

الدستور الارتيري والقانون الاداري نافذي المفعول ، وذلك طبقاً لنص الفقرة ١٣ الآنفة الذكر .

١٥ ـ على مندوب الامم المتحدة ان يحتفظ بمقره في ارتيريا حتى يتم تسليم الادارة ، وعليه ان يرفع تقارير مناسبة الى الجمعية العامة للامم المتحدة بشأن اضطلاعه بوظائفه وتاديتها ، ويجوز للمندوب ان يتشاور مع اللجنة المؤقتة للجمعية العامة ، فيما يتعلق بتأدية وظائفه في ضوء التطورات ، وفي اطار بنود مشروع القرار الراهن . وعليه ان يرفع تقريراً الى الجمعية العامة ويعرض عليها نص الدستور الارتيري بعد انتهاء عملية تسلم الادارة والسلطة .

آ ـ تخول السكرتير العام للامم المتحدة طبقا للنظام القائم :

١ ـ ان يتخذ الترتيبات المتعلقة بدفع مكافاة مناسبة لمندوب الامم المتحدة .

٢ ـ ان يزود مندوب الامم المتحدة بالخبراء والموظفين والتسهيلات التي يعتبرها السكرتير العام لازمة لتنفيذ نصوص مشروع القرار الراهن.

ب ـ تساعد الجمعية العامة في تعيين مندوب الامم المتحدة في ارتيريا. وقد تقرر ان تقوم لجنة مؤلفة من رئيس الجمعية العامة ونائبين للرئيس (استراليا ونيوزيلندا) ورئيس اللجنة الرابعة ورئيس اللجنة السياسية المؤقتة بتعيين مرشح ليكون مندوبا للامم المتحدة وفي حالةعدم التوصل الى اتفاق على ترشيح واحد ، تعين مرشحين اثنين او ثلاثة مرشحين لمنصب مندوب الامم المتحدة في ارتيريا .

ان مناقشة سريعة لنصوص هذه الوثيقة تشير الى جملة من الحقائق التي تدحض الادعاءات الاثيوبية الراهنة وذلك على الرغم من الحيف الكبير الذي الحقه مجرد اقرار الوثيقة بقسر شعب حر على الاتحاد دون ارادته ومن اهم تلك الحقائق :

آ ـ ان ارتيريا وحدة ذاتية سياسية مماثلة لاثيوبيا تتمتع حكومتها بالسلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية الداخلية وغيرها من الشؤون التي لم تخول لحكومة الاتحاد ، بما يضمن للارتيريين اكبر قسط من حكم انفسهم بأنفسهم .

ب ـ إن الاتحاد الفدرالي بين ارتيريا واثيوبيا لايخرج عن كونه ارتباطاً بين دولتين تنازلت كل منهما عن شخصيتها الدولية لتكون شخصية دولية جديدة هي شخصية (الاتحاد الارتيري الاثيوبي) وقد نظرت وثيقة الاتحاد الى الحكومة الاتحادية على انها ذات اختصاص ضيق ومحـدد واعطـت الحكومات المحلية لدولتي الاتحاد اختصاصات مطلقة وعامـة في الميـدان الداخلي .

جـ ـ ان الوثيقة قد اكدت حق الشعب الارتـيري في الاشتـراك فـي المؤسسات الاتحادية التشريعية والتنفيذية والقضائية سواء بأعداد متساوية مع الممثلين الاثيوبيين او بنسبة شعب كل منهما مما يرسخ الهوية الذاتية الخاصة بالشخصية الارتيرية في الاتحاد .

د ـ ان الوثيقة في تحديدها لنوع الاتحاد والاسس التي يقوم عليها ، نصت على ان يكون هذا الاتحاد تحت سيادة التاج الاثيوبي وهذا يعني ان السيادة مستمرة طالما وجد في اثيوبيا تاج ، كما ان وصف الوثيقة لنوع الدولة الاتحادية بكونها ملكية يعتبر مخالفة لكل الاعراف المعقولة اضافـة لما تنطوي عليه من تحـد صارخ للشعور الوطنـي الارتـيري وللتطلعات الوطنية في كل من ارتيريا واثيوبيا على حد سواء .

هـ ـ ان موافقة كل من ارتيريا واثيوبيا على القـرار الفيدرالي للامم المتحدة لايعطي الحق لأي من الطرفين او كلاهما بالغائه او اجراء التعديل او التبديل فيه ، وانما تملك هذه السلطة الجمعية العامة للامم المتحدة ، فهي المرجع الوحيد الذي يستطيع الغاء القرار او تغييره وحتى تفسيره في حالة الخلاف على التفسير . وهذا ما كانت تعنيه اللجنة القانونية الدولية التي اجتمعت في جنيف عندما ذكرت بأنه « اذا خرق القرار الفدرالي فان الجمعية العامة تكون مختصة بالنظر في الأمر » وهذا ايضاً ما اشار اليـه مندوب الامم المتحدة في ارتيريا اثناء الفترة الانتقالية التي اعقبت توقيـع وثيقه الاتحاد ، حين جاء في تقريره الى الجمعية العامة « بأن القرار الفدرالي اداة دولية وان النظام الذي ينشأ بمقتضاه لايمكـن تغييـره الا بتدخـل الجمعية العامة » .

و ـ ان على اثيوبيا ان تلتزم بتطبيق نصوص الوثيقة ، وان واجب الرقابة من قبل الدول الاعضاء في الامم المتحدة على تنفيذ القرار هو امر

لازم ايضاً يفرضه عليها عضويتها في المنظمة الدولية .

ان هذه الحقائق تضع الامم المتحدة امام مسؤولية كاملة لبحث القضية الارترية مجدداً وفي اي وقت مادامت اثيوبيا قد انتهكت وثيقة الاتحاد كلياً ، خصوصاً وان هذا الانتهاك قد جعل من وجود اثيوبيا نفسه ضمن المنظمة الدولية غير شرعي كما ينص عليه بوضوح ميثاق الامم المتحدة في المادتين الخامسة والسادسة اللتين تضمنتا حق الجمعية العامة في تعليق او فصل او طرد اي عضو من اعضاء الامم المتحدة اذا امعن في انتهاك قراراتها ومبادىء ميثاقها .

الفترة الانتقالية :

ـ نصت الفقرة التاسعة من نصوص القرار الفدرالي تحديداً للفترة الانتقالية مجالا يتجاوز الخامس عشر من ايلول عام ١٩٥٢ لتنظيم الحكومة الارترية واعداد الدستور وتنفيذه ، وكان لزاما لتحقيق ذلك تشكيل اللجنة الوارد ذكرها في وثيقة القرار لتعيين مندوب الامم المتحدة في ارتيريا خلال هذه الفترة الانتقالية .

قدمت هذه اللجنة تقريرها في الثالث عشر من كانون الاول من العام نفسه (١٩٥٠) ، فاصدرت الجمعية العامة في اليوم التالي قرارها رقم « ٣٩٠/ب » ؛ بتعيين الدكتور ادوارد وانزي ماتنزو (البوليفي الاصل) مندوبا للامم المتحدة في ارتيريا وتخويله السلطة حتى يضع وثيقة الاتحاد موضع التنفيذ وينقل السلطة من الادارة البريطانية الى الشعب الارتيري، ويعمل على استكمال المؤسسات الدستورية لهذا الشعب ، ويساهم في تأليف الحكومة الاتحادية لتتولى المهام المحددة لها في وثيقة الاتحاد .

وصل مندوب الامم المتحدة الى اسمرة في ٩ ـ ٢ ـ ١٩٥١ ثم زار معظم مناطق ارتيريا واجتمع بمختلف فئات الشعب لشرح قرار الجمعية العامة وتبيان مزايا الاتحاد، وكانت حصيلة جولته واتصالاته بروز المصاعب الحقيقية لتنفيذ القرار الفدرالي ؛ وفي مقدمتها رغبات السكان ومشاعرهم واصطدام هذه الرغبات باطماع اثيوبيا ونواياها .

ـ شككت اثيوبيا منذ بداية وصول المندوب في مدلول بعض العبارات التي وردت في نص وثيقة الاتحاد الاصلية مثل الحكومة الاتحادية والنظام الفدرالي والحكم الديمقراطي ، وارادت جعل المجلس الاستشاري الذي تناولته المادة الخامسة من القرار ، مجلساً معيناً بادعاء صفته الاستشارية البحتة مما « يستتبع ان يكون اعضاؤه معينين من قبل من يستشيرهم اي من قبل الإمبراطور » ، الامر الذي استدعى رجوع المندوب الى الامم المتحدة لتفسير القرار الفدرالي ، فعين السكرتير العام للامم المتحدة لجنة من الخبراء القانونيين لهذه الغاية ، وقد ردت هذه اللجنة الاعتراضات الاثيوبية . غير ان ذلك لم يردع اثيوبيا عن الضغط على مندوب الامم المتحدة في محاولة لتفسير بعض النصوص الغامضة اصلاً في وثيقة الإتحاد لصالح اثيوبيا . فنجحت في تفسير الحكومة الفدرالية بانها الحكومة الاثيوبية حتى « لاتفقد اثيوبيا شخصيتها الدولية » ، وهو تفسير مخالف تماماً لجميع مقاصد الجمعية العامة ونواياها وجعل من قرار الامم المتحدة وثيقة ذات معنى ولم يقم المندوب ـ بتأثير الضغط الاثيوبي ـ اية مؤسسات اتحادية باستثناء ما سمي « بالمجلس الاتحادي الامبراطوري » الذي تالف من عشرة اعضاء ، خمسة منهم من ارتيريا وخمسة من اثيوبيا دون صلاحيات محددة كما لم يوضع اي دستور اتحادي بعد ان اقنعت اثيوبيا مندوب الامم المتحدة بعدم جدوى ذلك .

كما نجحت اثيوبيا في ايجاد منصب نائب الامبراطور في ارتيريا بحجة ضرورة هذا المنصب لحفظ التوازن بين الاحزاب والطوائف في ارتيريا مع انه لم ينص عليه في القرار او في القانون الاتحادي ، وكان ذلك مكسباً كبيراً لصالح الاستعمار الاثيوبي لما سببه من خلل في نظام الحكم الذاتي المفترض حيث لايوجد ما يقابل نائب الامبراطور في ارتيريا منصب مماثل في اديس ابابا يعيد التوازن والمساواة بين طرفي الاتحاد .

غير ان الحكومة الاثيوبية من جهة اخرى وعلى الرغم من الجهود الكبيرة التي بذلتها ، اخفقت في جعل اللغة الأمهرية لغة رسمية لارتيريا وفي جعل العلم الاثيوبي علماً للدولة الارتيرية الناشئة فثبتت ارتيريا في دستورها علماً خاصاً متميزاً (سماوي اللون تتوسطه ثلاثة اغصان زيتون) ومع ذلك اقر مندوب الامم المتحدة رفع العلم الاثيوبي في ارتيريا الى جانب العلم الارتيري دون أن يقابله اجراء مماثل في اثيوبيا .

ـ خولت وثيقة الاتحاد بريطانيا ـ باعتبارها الدولة القائمة بالادارة ـ اتخاذ التدابير والترتيبات اللازمة لعقد جمعية تمثل الشعب الارتيري ومن اختياره (الفقرة ١١) وقد قامت الادارة البريطانية ـ على هدي الفكر والممارسة الاستعمارية ـ باجراء الانتخابات للجمعية الوطنية الارتيرية ، فاصدرت نظاماً غريباً لضمان تزوير رغبة الشعب بأن جعلت الانتخاب نوعين ؛ انتخاباً مباشراً في مدينتي اسمره ومصوع ويكون لهما سبعة مقاعد من اصل ٦٧ مقعداً ، وانتخاباً غير مباشر في بقية المناطق ويتم على مرحلتين، بمعنى ان تقسم البلاد الى دوائر تنتخب كل منها ممثلين في المرحلة الاولى ويكون لهؤلاء وحدهم حق الانتخاب للجمعية الوطنية في المرحلة الثانية ، وبهذه الطريقة يسهل الضغط على ممثلي المرحلة الثانية هذه لقلة عددهم لضمان اغلبية موالية للاطماع البريطانية الاثيوبية؛ وكانت حجة بريطانيا في ابتكار هذا الشكل من الانتخاب هو تخلف المناطق الارتيرية .

وهكذا ضمنت بريطانيا باتباع هذا الاسلوب اغلبية مصطنعة تؤيد الاتحاد مع اثيوبيا وجاءت نتيجة الانتخابات التي اعلنت في ١٩٥٢/٣/٦ متوافقة مع رغبات اثيوبيا مما حدا باحد الزعماء الارتيريين إلى وصف الانتخابات بانها «ليست انتخابات غير مباشرة وانما تعيينات غير مباشرة» .

ولكي تكتمل المهزلة الانتخابية اعتمدت النسب التي عبرت عنها نتائج الانتخابات بين الاحزاب القائمة اساساً في تكوين الجهاز الاداري للدولة الجديدة فأصبح اكثر من ٧٠٪ من موظفي الدولة هم من حزبي الاتحاد والتقسيم ،وعين السكرتير العام لحزب الاتحاد (تولا بايرو) رئيساً للسلطة التنفيذية كما عين رئيس حزب التقسيم (علي راداي) رئيساً للمجلس النيابي (١) .

---

(١) يمثل الاتجاه بين الاحزاب التي كانت قائمة آنذاك في ارتيريا مايسمى بحزب الاتحاد مع اثيوبيا وحزب الاتحاد الحر اللذين عملت اثيوبيا وبريطانيا على تشكيلهما وتمويلهما بمختلف الوسائل التي عرضناها في الدراسة السابقة . وقد حصل هذا الاتجاه على مايقرب من نصف مجموع الاصوات في الانتخابات المصطنعة للجمعية الوطنية .

اما اتجاه التقسيم الذي يطالب بتقسيم البلاد وفقاً للمشروع البريطاني فكان يسمى بحزب الرابطة الاسلامية للمديرية الغربية ، وكانت عناصره صنائع بريطانية ، وقد حصل على مايقرب من ١٨ ٪ من مجموع الاعضاء في الجمعية الوطنية .

واجتمعت الجمعية الوطنية التمثيلية ! لاول مرة في ٢٨ نيسان ، وفي الثالث من ايار عام ١٩٥٢ عرض عليها مشروع الدستور الارتيري فأقرته كاملا بعد التعديلات في الثاني عشر من تموز من العام نفسه إثر مناقشات طويلة . وكان يفترض ان تنتهي اعمال الجمعية باقرار الدستور . لكن الادارة البريطانية ـ مع ممثل اثيوبيا ـ منحتها صفةالتمثيل الدائم ومدت اجلها من سنتين الى أربع سنوات .

وعلى الرغم من التركيب المصطنع للجمعية الوطنية خرج الدستور الارتيري عنها مؤكداً اهمية احترام الحكم الذاتي في « اعتبار ارتيريا وحدة مستقلة موحدة فدرالياً مع اثيوبيا » لها حكومتها التي تباشر « في حدود اختصاصاتهاالسلطات التشريعية والتنفيذيةوالقضائية» .وحددالدستور المدى الذي يشارك فيهالارتريون فيمؤسسات الاتحادالفدرالي كماوصف مبادىء النظام الديمقراطي في ارتيريا والاسس التي يقوم عليها من احترام لحقوق الانسان واعتبار الشعب مصدراً للسلطات الى سيادة القانون وحقوق المواطنة والحريات التي يكلفها القانون . وبين الدستورايضاًبأن لارتيريا علمها وخاتمها وشاراتها الخاصة وان اللغتين الرسميتين لسكانها هما العربية والتجرينية .

ان اقرار مثل هذا الدستور الذي يؤكد الشخصية الارتيرية من قبل الجمعية الوطنية التي وصل معظماعضائها عن طريق التزوير البريطانيوفي ظل الارهاب الاثيوبي ومعارضة اثيوبيا لبعض نصوصه له دلالة هامة جداً تثبت ان تلك الشخصية بكل مقوماتها الذاتية هي امور بدهية عامة في وعي وسلوك المواطنين لم يستطع التنكر لها او التفريط فيها حتى عملاء السلطة الاثيوبية وبريطانيا في الجمعية العمومية ، فلم يكن لهم من خيار بديل عن التصويت على الدستور بالشكل الذي خرج فيه (١) .

---

(١) اعترضت الحكومة الاثيوبية على الكثير من مواد الدستور ومارست مختلف انواع الضغط على الارتيريين في الجمعية الوطنية في الوقت الذي انتشرت فيه النشاطاتالارهابية على نطاق واسع ضد جميع زعماء ارتيريا وجميع فئاتها ممن كانوا يعلنون تاييدهم لاستقلال ارتيريا . وقد نجحت اثيوبيا في حذف بعض المواد من الدستور الارتيري مثل تلك التي تنص على تمثيل ارتيريا تمثيلاً فعالاً في الهيئة التشريعية الاتحادية.ومن الأمثلة على المواد=

وفي الحادي عشر من آب ١٩٥٢ صادق الامبراطور الاثيوبي على دستور ارتيريا كما صادق فيما بعد على القانون الفدرالي وتعهد باحترامه ، وبذلك اصبح القرار الفدرالي في حيز التنفيذ وبدات القوات البريطانية بالجلاء عن ارتيريا لتحل محلها جيوش الامبراطور الذي سارع للاستيلاء على المطارات والموانيء والبريد والسكك الحديدية وكل وسائل المواصلات والمباني الحكومية ، وسلمت الادارة البريطانية في الخامس عشر من اب ١٩٥٢ جميع الممتلكات الارتيرية الى الحكومة الاثيوبية على الرغم من الاحتجاجات العارضة ثم اعلن بعد ذلك في الخامس عشر من ايلول من السنة نفسها تسليم السلطة رسمياً الى الحكومتين الاثيوبية والارتيرية ورفع العلم الارتيري الى جانب العلم الاثيوبي فوق اراضي ارتيريا .

ارتيريا في ظل الاتحاد الفدرالي :

سارع مندوب الامم المتحدة إلى مغادرة ارتيريا بمجرد مصادقة الامبراطور على الدستور الارتيري والقانون الاتحادي ، دون ان ينتظر مرحلة التطبيق العملي لقرار الامم المتحدة والتي ظهرت نتائجها بسرعة فائقة ، ففي السنوات العشر التي تلت دخول الاتحاد حيز التنفيذ تحولت ارتيريا الى مستعمرة اثيوبية تحتلها جيوش الامبراطور المسلحة وتخضع لحكم ممثله وصهره (اندجاتشوماي) . لقد شهدت هذه الفترة الغاء تدريجيا لكل اسس الاتحاد واجراءات قسرية ليس لها مثيل لمحو كل معالم الشخصية الارتيرية . ففي ظل غياب الحكومة الفدرالية ــ التي يفترض توليها الشؤون الاتحادية بين حكومتي ارتيريا واثيوبيا كما ورد في الفقرات (٣ ــ ٥) من قرار الامم المتحدة فرضت الحكومة الاثيوبية نفسها بدلاً من الحكومة

=التي اعترضت على اثيوبيا وجرى تثبيتها في الدستور هي المادة (٧) التي اشارت فقراتها الى مشاركة الممثلين الارتيريين في المجلس الفيدرالي الامبراطوري وفي الحكومة الفيدرالية ، وكان اعتراضها يقوم على أن ((القرار والقانون الاتحادي قد اشارا فقط الى ــ قانون ــ لتنظيم اشتراك الارتيريين في الحكومة الاتحادية ، لذلك ليس هناك حاجة للذهاب الى ابعد من ذلك ، وان قانونا اتحاديا ــ ينشر فيما بعد من قبل الامبراطور ــ من شانه أن يسوي جميع تفاصيل هذه المسالة)) . كذلك اشرنا الى اعتراض اثيوبيا على النصوص الخاصة بلغات وعلم وشارات ارتيريا .

الاتحادية دون اي اعتبار لقرارات المنظمة الدولية أو العهود التي تعطيهـا امبراطور اثيوبيا .

وكان أول اجراء تجاوزت به اثيوبيا سلطات ارتيريا المستقلة هو الامر رقم (٦) لسنة ١٩٥٢ والاعلان رقم ١٣٠ لسنة ١٩٥٢ اللذين وسع بهما الامبراطور صلاحيات المحاكم الاثيوبية بحيث اصبحت تشمل ارتيريا ؛كما أعطاها صلاحيات المحاكم الاتحادية واطلق عليها تسميتها .

ولما تشكل المجلس الاتحادي الامبراطوري وهو المؤسسة الاتحادية الوحيدة ، من خمسة اعضاء من اثيوبيا وخمسة من ارتيريا لم يتمكن هذا المجلس من بحث اي شأن من شؤون الاتحاد نظراً لان الاعضاء الاثيوبيين لم يكن لهم حق المناقشة او تقديم اقتراحات الطرف الآخر الى الامبراطور مادام لم يصدر اوامره بذلك ، لان نظام الحكم الاوتوقراطي لايسمح لأي مواطن اثيوبي بر فعاية مقترحات إلى صاحب الجلالة الامبراطور ولابمناقشة القوانين الصادرة عنه . ولهذا تركزت اعمال المجلس الاتحادي ومهامه في يد ممثل الامبراطور في ارتيريا ولم يقم الاعضاء الارتيريون في هذا المجلس بأي عمل خلال وجودهم في اثيوبيا مما اضطرهم الى العودة وتقديم تقرير الى الجمعية الارتيرية عن اسباب فشلهم فكانت النتيجة ان اقالهم ممثـل الامبراطور عقاباً لهم .

ومارست الحكومة الاثيوبية نهباً كاملاً للاقتصاد الارتيري فاستولت على اكثر من ٧/٨ مدخولات الجمارك والبريد والهاتف والسكك الحديدية مما اضطر الحكومة الارتيرية الى فرض الضرائب على السكان لسد العجز في نفقاتها . والى جانب ذلك فرض الاثيوبيون على شعب ارتيريا ضريبة جديدة باسم الضريبة الاتحادية ، وانطلق عمال الضرائب الاثيوبيةيروعون الاقتصاد والمواطنين الارتيريين في كل مكان . وأمرت الحكومة الاثيوبيـة اصحاب المصانع الأجانب بنقل مصانعهم الى اديس ابابا،كل هذه الاجراءات ادت الى ارتفاع الاسعار وتخفيض الانتاج واقفال العديد من المؤسسـات الانتاجية وتزايد اعداد العاطلين عن العمل واضطراب الاقتصاد الارتيري برمته ، وهو الامر الذي سبب نزوحاً ارتيرياً كبيراً الى الخارج من جهة والى تحرك عمالي واسع قاده الاتحاد العام للنقابات العمالية في ارتيريا من

جهة اخرى اضطرت معه السلطات الاثيوبية الى حل الاتحاد وتصفية كافة مؤسساته واغتيال قادته .

وابتداء من تشرين الاول عام ١٩٥٥ قررت اثيوبيا عزل الشعب الارتيري عن الامة العربية فالغت استعمال اللغة العربية في دواوين الحكومة ومنعت تدريسها في المدارس الاهلية والحكومية وصادرت كافة مؤسسات الثقافة العربية في ارتيريا .

وعمل ممثل الامبراطور على خنق الحريات بكل الوسائل وقدم الصحف والصحفيين الى المحاكم لتحكم بالتعطيل والالغاء وليحكموا بالسجن والتشريد حتى لم يبق في ارتيريا كلها غير صحيفة واحدة هي صحيفة الاتحاد الحكومية، في حين انه كان في ارتيريا اكثر من عشرين صحيفة ومجلة تصور بانتظام باللغة العربية او التجرينية او كلاهما معاً (١) .

ولم تسلم الاحزاب الارتيرية المختلفة من اجراءات القمع والارهاب ، بل ان اثيوبيا كافأت بالازدراء والتنكر صنائعها من الارتيريين في تلك الاحزاب. لهذا فقد عقدت الاحزاب الارتيرية مؤتمرا عاما لها طيرت على اثره في الثاني عشر من تشرين الاول عام ١٩٥٣ برقية الى الامين العام للامم المتحدة احتجت فيها على خرق اثيوبيا لقرار المنظمة الدولية وطلبت منه اتخاذ الاجراءات الفورية لوضع حد لتنكر حكومة أثيوبيا لنصوص تلك القرارات ، وظل هذا الطلب موضع تجاهل من الامين العام حتى الآن . كذلك فعلت الجمعية التشريعية الارتيرية فأصدرت قراراً في الثاني والعشرين من ايار عام ١٩٥٤ يتضمن « الطلب الى الحكومة الارتيرية انذار اثيوبيا بالاقلاع عن سياستها المهينة الفاضحة ، وفي حالة الفشل فان على رئيس الوزراء الارتيري الطلب

(١) من أهم الصحف والمجلات الارتيرية التي كانت تصدر باللغة العربية : بريد الامبراطورية ، مجلة الشهر ، الجريدة العربية الاسبوعية ، صوت الرابطة الاسلامية ، مجلة اسمرة ، مجلة المنار . واهم الصحف التي تصدر باللغتين العربية والتجرينية : الجريدة الارتيرية الاسبوعية ، الرفاه ، نور ارتيريا ، ارتيريا الحرة ، الاتحاد والتقدم ، وحدة ارتيريا ، صوت ارتيريا ، إضافة الى بعض الصحف باللغتين الايطالية والانكليزية .

الى الامم المتحدة التدخل فوراً » وسلم هذا القرار الى مندوب الامم المتحدة لدى القضاء الارتيري لارساله الى الامين العام .

إزاء هذا التحرك قامت الحكومة الاثيوبية بسلسلة من الاجراءات القمعية الانتقامية وانشات واجهة سياسية تدعى حزب الوحدة كان اعضاؤه كلهم من كهنة الكنيسة القبطية ، واطلقت اعمال الارهاب ونشاط عصابات (الشفتا) ولما تدخلت قوات الشرطة الارتيرية بإمرة الحكومة المحلية للحد من نشاط هذه العصابات استدعي رئيس الوزراء الارتيري آنذاك الى اديس ابابا وأمر بالغاء تنظيماته للشرطة وعزل القواد الارتيريين الذين قاوموا نشاط العصابات الاثيوبية . كما قامت حملة واسعة من التخويف والترويع مهددة سلطات الحكومة الارتيرية واركانها والبرلمان الارتيري .

وفي شهر آب عام ١٩٥٥ أقيل رئيس وزراء ارتيريا وعين بدلاً منه نائب ممثل الامبراطور (اصفها ولد ميخائيل . واجريت تغييرات كاملة في المناصب الرئيسية في ارتيريا ، وسارع رئيس الوزراء الجديد واعلن قانون الطوارىء ، فحرمت الاجتماعات واضطهدت الحريات العامة وشملت السياسة الارهابية كافة المواطنين بما فيهم دعاة الاتحاد ، كما منعت من العمل جميع الاحزاب السياسية باستثناء (حزب الوحدة) .

وفي الخامس عشر من اب عام ١٩٥٦ ، وبتجنيد من أثيوبيا لعملائها في الجمعية الارتيرية ، ابطل قانون الانتخابات المنصوص عليه في الدستور الارتيري واستبدل به قانونا آخر بجعل الانتخابات من مسؤولية السلطة التنفيذية بعد ان كانت خاضعة لمسؤولية لجنه تؤلفها المحكمة الارتيرية العليا لضمان حرية الانتخابات ونزاهتها . مماجعل المحكمة الارتيرية العليا تصدر حكمها بعدم شرعية قانون الانتخاب الجديد ورفع الشعب عرائض الاحتجاج على هذا القانون . غير أن الوزارة تجاهلت عرائض الشعب وحكم المحكمة الارتيرية العليا تجاهلاً تاماً واجرت الانتخابات الجديدة في الخامس من ايلول عام ١٩٥٦ في جو كامل من التزوير استعملت فيه كل الوسائل غير المشروعة من التهديد والاضطهاد والرشوة للمقترعين وزج الكثير من المواطنين في السجون لمنعهم من ممارسة حق الانتخاب .

وهكذا نجحت اثيوبيا في تأمين مقاعد الجمعية الجديدة لعملائها من المتآمرين ، وفي ابعاد الاعضاء الأحرار منها . وبمعنى آخر عينت أثيوبيا عملاءها من زعماء العشائر والطوائف كأعضاء فيما سمته برلماناً ليس له من قضية غير تقديم فروض الولاء والطاعة لاثيوبيا والسير في ركاب مؤامرة الضم .

الغاء القرار الفيدرالي وضم ارتيريا الى أثيوبيا :

في الخامس من تشرين الثاني عام ١٩٦٢ وصل رئيس وزراء اثيوبيا اكليوهيب ولد الى اسمرا سراً ، واجرى اتصالات واسعة مع العناصر الموالية لاثيوبيا ، وعلى أثر ذلك حاولت هذه العناصر دعوة الجمعية التشريعية الارترية للاجتماع خمسة ايام متتالية دون ان تفلح في تحقيق النصاب القانوني. وفي الرابع عشر من تشرين الثاني عام ١٩٦٢ اجتمعت الجمعية التشريعية في دورة عادية لم تكن توحي بأي شيء غير عادي وما ان تحقق رئيس الوزراء اصفها من النصاب القانوني حتى أمر جميع كبار موظفي الدولة بالحضور فوراً الى قاعة الجمعية ، وفي مدة قصيرة اكتظت القاعة بالموظفين الذين لايعلم جلهم سبب الحضور ووقف رئيس الوزراء الارتيري والقى الخطاب الذي أعدته له السلطات الاثيوبية والذي أعلن فيه موافقة الجمعية الارترية على قرار دمج ارتريا بأثيوبيا وبدون أية مقدمات، وصفق للخطاب المأجورون من الاعضاء ولم تتح الفرصة لاحد في الاعتراض أو المناقشة . وسارع الكسي ديمطروس نائب رئيس الجمعية التشريعية، الذي عقدت الجلسة برئاسته، للاعلان عن انتهاء الجلسة، وبذلك لم يجر التصويت حتى ولو شكلياً في جلسة ذلك اليوم المشؤوم من تاريخ ارتيريا. واعلن راديو اديس ابابا في نفس اليوم ان الجمعية الارترية قد وافقت بالاجماع على قرار دمج ارتيريا دمجاً كاملاً . وفي اليوم التالي اجتمع البرلمان الاثيوبي ، وهو صوري ايضاً ، واقر الدمج ، واصدر الامبراطور اعلاناً رسمياً بذلك .

منذ ذلك التاريخ وشعب ارتيريا في حزن دائم يشمل جميع مظاهر حياته .. لم يسكت لحظة أو يهدأ رغم أساليب القمع الهمجية كلها .. وثورته اليوم تعبير بالغ عن رفضه وعطائه لقضيته . ان سر نجاح الثورة الملحمة التي استطاعت تحرير أكثر من ثلاثة ارباع الاراضي الارتيرية ،والتي تسجل كل يوم انتصاراً جديداً ، هو في الاجماع الشعبي على دعم الثورة ومساندتها .

في العدد القادم ــ الثورة الارتيرية المسلحة .

المصادر التي اعتمدتها هذه الحلقة والحلقات السابقة من الدراسة

ـ منشورات جبهة التحرير الارترية (بجناحيها ـ المجلس الثوري ـ قوات التحرير الشعبية)

١ ـ قضية الاتحاد الفيدرالي بين ارتيريا واثيوبيا
٢ ـ ارتيريا جغرافياً ـ سياسياً ـ اقتصادياً
٣ ـ ارتيريا تحت جحيم الاستعمار الاثيوبي
٤ ـ كفاح ارتيريا
٥ ـ لمحات عن تاريخ ارتيريا
٦ ـ نهاية الاتحاد المزيف بين ارتيريا واثيوبيا
٧ ـ حقائق عن حرب الابادة في ارتيريا
٨ ـ منطلقات النضال الارتيري وبرنامج الثورة
٩ ـ المذكرة الايطالية الى هيئة الامم
١٠ ـ مذكرة وفدي الباكستان وغواتيمالا الى الامم المتحدة
١١ ـ دستور ارتيريا
١٢ ـ التدخل الامريكي في ارتيريا ـ ريتشارد لوبان
١٣ ـ اعداد جريدة الثورة الارترية
١٤ ـ اعداد جريدة المؤتمر

ـ القيادة العامة لجيش التحريرالارتيري في الميدان ـ الثوريةالارتيرية وقضايا الموقف الراهن ـ مكتب الاعلام ـ دمشق
ـ عثمان صالح سبي ، تاريخ ارتيريا ، شركة النهار ١٩٧٤
ـ محمد القاسم ، الابعاد الدولية لقضية ارتيريا بيروت ١٩٧٢
ـ راشد البراوي ، الحبشة بين الاقطاع والعصر الحديث
ـ دينس بولم ، الحضارات الافريقية ، الترجمة العربية الصادرة عن دار الحياة ـ بيروت

ـ نعيم شقير ، جغرافية وتاريخ السودان ، دار الثقافة ، بيروت ط ٢ / ١٩٧٢

ـ عبد الكريم غرايبه ـ دراسات في تاريخ افريقيا العربية ، ط ١٩٦٠
ـ عبد المجيد عابدين وجماعته، قبائل من السودان الاوسط والسودان المغربي ، الدار السودانية ، الخرطوم ١٩٧٢
ـ وزارة الثقافة السودانية ، كسلا ـ الرخاء والجمال ، الخرطوم ١٩٧٤
ـ التجاني عامر ، السلالات العربية السودانية ، دار الفكر ط ٢ / ١٩٧١
ـ السني بانقا ـ الرشايدة ـ مطبعة مصر والسودان ، الخرطوم
ـ وثائق الامم المتحدة
ـ ارشيف دار البعث

— Islam in Ethiopia : spencer Trimingham, London 1952.
— The Eritreane Liberation front office, The Federal case of Eritrea with Ethiopia - Damascus.
— Massk zoe, An Introduction to th history of East Africa, Cambridge 1957.

الانفتاح الاقتصادي والانغلاق الفكري

يحيى عرودكي

لم تشغل الدعوة للانفتاح الاقتصادي ـ التي تصاعدت في العام الماضي وبديء بتنفيذها في مصر العربية ولا يزال ـ الراي العام في القطر الشقيق فحسب ، وانما تجاوزته وشملت باهتمامها بلداناً اجنبية واقطاراً عربية اخرى ، وذلك لأسباب عديدة منها :

●● أن كلاً من مصر وسورية وعدداً من الاقطار العربية الاخرى (الجزائر ، السودان ، اليمن الديمقراطي ، العراق ، الصومال . .) قد اخذت بالاسلوب الاشتراكي نهجاً في تطوير حياتها الاجتماعية والاقتصادية ، وسارت في طريق التحويل الاشتراكي خطوات ملحوظة حتى الآن .

●● أن هذه البلدان وغيرها كانت تنظر الى التجربة الاشتراكية في مصر بكثير من الاهتمام ، وخصوصاً بعد وفاة الرئيس الراحل جمال عبد الناصر ، وتترقب كل خطوة تخطوها في هذا المجال بكثير من العناية والحذر

على الرغم من أن هذا المقال يطرح افكاراً تعبر عن وجهة نظر خاصة ، فان المعرفة تعتقد انها بنشرها هذا المقال تطرح للمناقشة مسألة على درجة غير عادية من الاهمية وربما كان من المفيد ان تكون موضع حوار علني .

((المعرفة))

وذلك من خلال مايشكله القطر المذكور من ثقل اقتصادي ووزن سياسي ووجه حضاري في المنطقة العربية بصورة خاصة وفي الشرق الاوسط بصورة عامة .

●● ان في مصر وغيرها من الاقطار العربية التي سارت في طريق التحويل الإشتراكي قوى ، لها وزنها ، حريصة كل الحرص على استمرار السير في هذا الطريق ، كما انه لاتزال هنالك قوى اخرى تقف في هذه الاقطار على الطرف الآخر ، ويهمها أن تتحقق اية خطوة على طريق تحرير الاقتصاد الوطني والحياة الاجتماعية في كل منها من الصيغ الاشتراكية .

●● إن كلاً من مصر وسورية يشكلان العمود الفقري لدولة اتحاد الجمهوريات العربية ولدول المواجهة ، مما يجعل أي تبدل في النظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، في أي منهما على قدر كبير من الاهمية بالنسبة للقطر الآخر ولدول المواجهة .

ومهما كانت الصور والاستنتاجات التي خرج بها البعض حول مضمون الانفتاح الاقتصادي الذي أعلن عن تنفيذه عدد من المسؤولين في مصر العربية، ومهما كانت الافتراضات التي بات البعض الآخر يروج لها ، بنية حسنة أو لغاية في نفسه ، فان مما لاشك فيه أن الاعلان عن الرغبة في تحقيق هذا الانفتاح ثم مباشرته، يعني أنه كانت هنالك حالة من الانغلاق الاقتصادي، بصرف النظر عن شكل هذا الانغلاق ومداه . كما يعني أن هنالك ضرورات ومبررات استدعتها النتائج التي ترتبت على هذا الانغلاق أو آلت اليه للجوء الى الانفتاح وتجاوز تلك النتائج .

علاقة الاقتصاد بالفكر :

ولسنا هنا في مجال مناقشة تلك المبررات او تقدير تلك الضرورات . كما لسنا بصدد تقييم هذه النتائج ومدى أهميتها في تقرير الاخذ بمبدأ الانفتاح الاقتصادي ، وانما نجد أننا وجهاً لوجه أمام حدث علمي يتمثل بتفاعل الفكر مع الاقتصاد ، وذلك عندما لايقف هذا البلد او ذاك مكتوف اليدين أمام الاحداث والتحولات التي تطرأ على سير الحياة الاقتصادية والاجتماعية في البلد المذكور ، وما أكثر هذه الاحداث والتحولات ؛ بل وما أشدها وانعكاساتها في كثير من الاحيان على حاضر الشعوب ومستقبلها .

ذلك أن مثل هذه الاحداث والتحولات لاتنتظر ولا تتريث في سيرها ، لأن من طبيعة الحياة الاقتصادية لكل الشعوب والامم أن تكون مستمرة ومتلاحقة ، وفي أحيان كثيرة سريعة ، بل وهادرة كالشلال العظيم . وهي بالتالي تتطلب من الفكر أن يتفاعل معها ، ويعمل متجاوباً على الدوام . وهي أيضاً ترفض الانغلاق الفكري ولا تأبه به اذا ماران على قوم أو سيطر على أمة من الامم ، لأن الحياة الاقتصادية ـ كما سبق القول ـ مستمرة ومتلاحقة ، والانفتاح الفكري في اطارها ـ على الاقل ـ انما يتيح رؤية صادقة وسليمة لمستقبل هذه الحياة ، كما يمنح القدرة على التخطيط الصحيح والواعي لمواجهة الأحداث والطوارىء .

ولانكون مبالغين اذا قلنا أن الانغلاق الفكري يعني الجمود بالنسبة للحياة الاقتصادية من حيث استمرار سلبياتها دون المبادرة لمعالجتها بالحلول السليمة،وان هذا الجمود ربما كان أشد خطراً على حياةالشعوب من الازمات الاقتصادية نفسها التي يتعرض لها بلد من البلدان . وفي التاريخ الاقتصادي العديد من الحوادث واخبار الازمات التي تمكنت دول عديدة أن تتخطاها بما لجأت اليه من تدابير واعية واساليب مبتكرة، اهتدت اليها نتيجة عدم انكماشها داخل نظريات وشعارات ، قد تصلح لزمن ولكنها لاتصلح لكل الازمان إلا اذا أعيد النظر فيها وعدلت بما يتلاءم والزمن الذي تطبق فيه . وليس ذلك بقاصر على غرب أو شرق أو يمين أو يسار ، وانما هو ينطبق على هذا وذاك . وما أقدمت عليه جمهوريات الاتحاد السوفياتي ويوغسلافيا وغيرهما من تطوير لأسلوب التطبيق الاشتراكي ، وما قامت به انكلترا في مجال تأميم بعض الصناعات الكبيرة ، وما تقوم به بلدان غربية أخرى وكذلك اليابان من اجراءات في مجال منح اليد العاملة بعض الحقوق وغيرها ، كل ذلك من الامثلة الحية على تفاعل الفكر مع الاقتصاد ، أو مايمكن أن يعبر عنه بالانفتاح الفكري الاقتصادي.

الانفتاح الاقتصادي ليس ردة ولا عودة الى الوراء

لقد جنح خيال الكثيرين الى أن الانفتاح يعني الغاء كل ماسبقه من تدابير واجراءات تمت في مجال التحويل الاشتراكي ، دون ادراك الى أن الانفتاح الواعي لايستدعي بالضرورة العودة عن كل ماجرى من خطوات في سبيل تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية إلا اذا كان هذا الذي جرى في الماضي كله خاطىء ، وبالتالي جاء نتيجة الانغلاق الفكري عما

تقتضيه مصلحة البلاد في مجال التطور والتنمية . ولا يمكننا ان نتصور ان ماحدث في مصر وسورية وغيرها من الاقطار العربية التي سارت في الدرب الاشتراكي يمكن أن يكون كله خاطىء ويستدعي العودة عنه . والسؤال الذي يطرح نفسه في مثل هذا الذي يحدث على درب الانفتاح هو التالي :

« ماهي حدود هذا الانفتاح ، وما هي الابعاد التي يقتضي ان يعمل ضمنها من يأخذ على عاتقه تقرير هذا الاتجاه والسير فيه ؟؟ »

لقد سبق القول أن سياسة الانفتاح الاقتصادي انما يفرضها الانفتاح الفكري عندما يكون هنالك انغلاق اقتصادي . اي ان حدود الاول مرهونة بما تكون عليه حدود الثاني . فمثلاً لو ان بلداً من البلدان قيد علاقاته الاقتصادية ومبادلاته التجارية مع بلد آخر أو مجموعة من البلدان الاخرى ، او حدد استيراد انواع من السلع والمنتجات او قيده ببعض الشروط ، او منع على المواطنين ممارسة احد النشاطات الاقتصادية او اناط ممارسة نشاطات معينة بجهات القطاع العام دون غيره من الجماعات والافراد ، او اخذ بأي تدابير او سياسات اضطر للجوء اليها في وقت من الاوقات ، ثم تبين أن انعكاسات اي من هذه التدابير على النشاط الاقتصادي وعلى الثروة القومية لم تعد في صالح البلد ، فان الانفتاح المرغوب فيه يكون محدداً بمعالجة هذا التدبير او ذاك دون غيره .

فالانفتاح مشروط بأن يحقق النمو والازدهار للاقتصاد الوطني والثروة القومية ، ككل . وهو مشروط بأن يوفر متطلبات المواطنين وامنهم الاقتصادي على اختلاف طبقاتهم . فليس هنالك من جدوى لاقتصاد بلد لايحقق هذه الشروط . والمواطنون في اي بلد يقيّمون هذه الجدوى ، بل جدارة النظام الذي يعيشون في ظله بالاستمرار او عدمه من خلال مايحققه لاكثريتهم من تقدم وتطور وتحسين لمستوى معيشتهم ؛ دون ان يكون لأية اعتبارات أخرى اثراً كبيراً في هذا التقييم .

نخلص من هذا كله الى ان سياسة الانفتاح الاقتصادي انما يجب ان تهتم بتصحيح الأوضاع التي كانت في الماضي تستهدف تطور البلد وتقدمه، ثم لم تعد بقادرة على تحقيق هذه الاهداف في الحاضر ، او لاينتظر ان

تحققها في المستقبل ، إمـا لزوال الظروف التي استدعت وجـودها أو لحدوث ظروف جديدة تستوجب زوالها والأخذ بأسس ومبادىء جديدة، أقدر على النهوض بالاعباء والمهمات التي تتطلبها عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية في البلد ، وتحقيق متطلبات الازدهار الاقتصادي واللحـاق بركب الحضارة العالمية .

وما يجب ان نؤكد عليه هنا أن اي انفتاح اقتصادي لايمكن بل لا يجوز وصفه بأنه ردة او اتجاه من اليمين الى اليسار او بالعكس اذا لـم يكن يستهدف استبدال النظام كله بآخر له سمات مخالفة تمام المخالفة لمـا هو قائم . وإلا فما يكون موقف الذين يحاولون عرقلة الانفتاح ـ عن طريق التشويش والصاق تهمة الانحراف باي اجراء يتم في اطاره ـ عندما لجأت الولايات المتحدة الامريكية لاصلاح الخلل الذي اصاب اقتصادها وأدى لانخفاض قيمة الدولار ، بل وتزعزع هذه القيمة دولياً . او عندما اتجهت موسكو لواشنطن لتعقد معها اتفاقا تجاريا طويل الأجل لتوفر لمواطنيها كميات القمح الضرورية لمعيشتهم وغير ذلك من المواد الاخرى ، أو عندما تحصل الصين الشعبية على احتياجاتها من المواد الاولية والضرورية من بلدان الكتلة الغربية ، أو عندما فتحت يوغوسلافيا ابوابها امام ملايين السياح الاجانب من مختلف الجنسيات والمذاهب . او عندما اتخذت غير هذه البلدان اجراءات تستهدف تجاوز المصاعب الاقتصادية التـي تواجهها . فلا الولايات المتحدة الامريكية أو غيرها من بلدان الكتلة الغربية تنكبت لسياسة الاقتصاد الحر ، ولا الاتحاد السوفياتي أو الصين الشعبية أو غيرهما من بلدان الكتلة الاشتراكية تنكبت لسياسة التحويل الاشتراكي وتراجعت عنها .

ان كل ماعمدت اليه هذه البلدان وغيرها مـن اجراءات لتصحيـح بعض الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية ، والتغلب على بعض المصاعب التي تواجهها في هذا المجال انما جاء نتيجة انفتاح الفكر الاقتصادي لدى كل منها ، ونتيجة عدم التمرس وراء الشعارات او الخضوع لسيطرة أوهام السلطة المطلقة غير المؤيدة من الجماهير .

وما دامت تلك الاجراءات أو غيرها ، مما تلجأ اليه السلطة في اي بلد من البلدان تنسجم مع المنطق السليم ، ومع متطلبات التطور الاجتماعي

والنمو الاقتصادي لذلك البلد ، فانها تبقى ضرورة مبرمة ، ولا خوف منها على النظام القائم ، مهما كان لونه أو كانت تطلعاته . وكل خروج على هذا المنطق وهذه المتطلبات يعتبر انفلاقاً فكرياً واقتصادياً يستوجب التصحيح والعمل على الخلاص منه ، حتى لاتزداد الاوضاع سوءاً ولا تنقلب الاخطاء الصغيرة الى مآسي كبيرة .

حدود الانفتاح الاقتصادي بالنسبة للانفتاح الفكري :

مرة اخرى نعود للحدود التي يتوجب ان يتحقق الانفتاح الاقتصادي من خلالها، ولنتساءل عما اذا كان هذا الانفتاح يقضي بالضرورة أن يتمشى مع ابعاد الانفتاح الفكري وحدوده . ذلك انه مما لاشك فيه أن هذا الاخير يتألق وتبدو عليه علامات الصحة اكثر فأكثر كلما كانت الحرية متوفرة له ويعمل من خلالها . واذا كانت اقلام كثيرة واصوات وفيرة في العالم تنادي دوماً بحرية الفكر فذلك لأن أي تقييد لهذه الحرية انما هو عبث ليس يخفي وراءه إلا تزايد تلك الاقلام وتزايد ارتفاع تلك الاصوات ،واستمرار الفكر باداء وظيفته بوسائل مختلفة،في السر والعلانية،غير هياب قوة القمع أو قلم الرقيب .

إلا ان الحال يختلف بالنسبة للانفتاح الاقتصادي . صحيح أن الفكر يلعب دوماً دوراً هاماً في التمهيد للانفتاح ، بل في خلقه . وصحيح أن الفكر يعطي كثيراً من الفوائد والصيغ الجريئة التي ينتفع بها الاقتصاد الوطني في احيان عدة . وصحيح ان معظم الاصلاحات الاقتصادية التي تمت في بلدان عديدة ، وفي عصور متفاوتة ، انما جاءت نتيجة الانفتاح الفكري ، وانه في الاحقاب التي رانت فيها على بعض الشعوب حالات من الانغلاق والجمود الفكري تعثرت حياتها الاقتصادية وتوقف الازدهار الاقتصادي والتطور الاجتماعي لديها ، إلا انه من الصحيح ايضاً ــ وخصوصاً في عصرنا الحاضر ، عصر التخطيط ــ انه لايمكن اعطاء نفس الحدود للانفتاح الاقتصادي ، اي لايمكن الاخذ بمبدأ الحرية لهذا الانفتاح بدون حدود . وما كان ينادي به آدم سميث وتلامذته من الحرية الاقتصادية قد عفى عليه الدهر ، ولم يعد يتلاءم والتطورات التي مرت بها الشعوب . كما لم يعد ينسجم مع الظروف والشروط التي تخضع لهاالاقتصاديات الدول في الوقت الحاضر . فلقد قامت في انحاء عديدة من العالم اقتصاديات جبارة تعتمد

في سيرها أحدث مبتكرات التقنية والعلوم بينما لاتزال في انحاء واسعةمنه اقتصاديات متخلفة ، لايزال امامها مسافات شاسعة للحاق بركب الأولى، ولايزال عليها أن تصرف المزيد من الجهد والعرق لاختصار هذهالمسافات. وعلى الرغم من هذا التفاوت الكبير بين هذه الاقتصاديات فإن شعوب الدول المتقدمة صناعياً لايزال هو نفسه الذي كان من قبل نحو اربعة قرون ، يستهدف السيطرة والتحكم في ثروات وموارد الدول النامية . ومثل هذه الظروف والأهوال هي التي تحول دون الربط بين حرية الفكر وحرية الاقتصاد ، وبالتالي فإن الانفتاح الاقتصادي في اي بلد لايمكن أن يخرج عن هذا الاطار ، إلا اذا استهدف اعتماد سياسة الاقتصاد الحر . وحتى فيما يتعلق باعتماد هذه السياسة فإن ترك الحبل على غاربه او ما كان يعبر عنه بـ« Laissez faire laissez passer » اصبح من مخلفات الماضي ، حتى في البلدان التي حملت لواء هذه الدعوة قبل قرنين من الزمن ، وأصبحت الحياة الاقتصادية فيها تخضع لنظام التوجيه إن لم يكن للتخطيط .

تأسيساً على ما تقدم يمكن القول ، بأن الانفتاح الاقتصادي يرتبط بالانفتاح الفكري بل هو نتاج له وثمرة من ثمراته ، ولكن حرية الفكر لاتستتبع بالضرورة حرية الاقتصاد ، وبالتالي فإن الانفتاح الاقتصادي لايستدعي بالضرورة أيضاً الغاء دور المؤسسات التي قامت في مرحلة من مراحل التطور الاقتصادي ، كمرحلة التحويل الاشتراكي ، ولا التراجع عن المنجزات التي تحققت خلال هذه المرحلة لانها اصبحت ملكاً للجماهير وجزءاً من كيان الدولة ، تقع خدمتهم عليها في اطار مسؤولياتها ، كما يقع تصحيح مسارها عليهم في نطاق واجباتهم ، كلما تبين لهم أن هذا المسار لم يعد يحقق لهم التقدم الاجتماعي والاقتصادي الذي يرجونه ، ولا يحمل لهم بشائر الازدهار ومواكبة التطور الحضاري في بقية انحاء العالم .

خطوط الانفتاح الاقتصادي في مصر :

من خلال مفهوم الانفتاح الاقتصادي والحدود التي ألمعنا اليها آنفاً يصبح من السهل مراجعة ما تحقق حتى الآن في هذا المجال في مصر العربية، وتفهم حقيقة الاجراءات التي اتبعت بهذا الصدد دون مغالاة في ابعادها أو اقلال من شأنها ، ومن أبرز هذه الخطوات الآتي :

١ ــ اتخاذ مجموعة من الاجراءات التي تهدف الى التيسير في المعاملات

المتعلقة بتخليص السلع والبضائع المستوردة من قبل القطاعين العام والخاص.

٢ ـ افساح المجال امام القطاع الخاص لاستيراد بعض الاصناف التي اوقف استيرادها لمعالجة الخلل الملحوظ في ميزان المدفوعات ، والتي بقيت رغم هذا التوقيف تدخل البلاد بصورة غير رسمية وتباع في السوق السوداء.

٣ ـ منح رؤوس الاموال العربية والأجنبية بعض التسهيلات للاستثمار في مصر ، وذلك ضمن حدود وشروط يقتضي مراعاتها للحيلولة دون سيطرتها على الاقتصاد الوطني وبما يحول دون انحرافها عن الاهداف العامة للتنمية.

٤ ـ اعادة التعامل مع بعض البلدان الأجنبية التي توقف معها في ظروف معينة، بعد ان تبين ان العودة بهذا التعامل الى ما كان عليه هو في صالح الاقتصاد الوطني .

٥ ـ تحري الأخطاء التي رافقت سير عمل مؤسسات القطاع العام وادارات الدولة والعمل على تصحيحها بما يجعلها أكثر قدرة على اداء الوظائف المطلوبة منها في دعم الاقتصاد الوطني وبلوغ اهداف التنمية .

٦ ـ افساح المجال امام القطاع الخاص للمساهمة في شركات القطاع العام . ولم يكن في أي من الاجراءات ما يلغي أيا من مؤسسات القطاع العام او يحد من دورها ، كما انه لم تتضمن اي نص يقلل من المكاسب التي حصلت عليها الطبقة العاملة ، او يقلص من سلطة الدولة في التخطيط والمراقبة . ولكن الشيء الذي رافق هذا كله فجعله على غير الصورة الصحيحة له ، الكلام الكثير الذي قيل حوله ، سواء في المجالس الخاصة أو العامة . ومحاولة العديد من الكتاب والعاملين في حقل الاعلام اكتشاف نغمة الدعوة للانفتاح الاقتصادي .

خطوط الانفتاح الاقتصادي في سورية :

ان المراقب لسير الاقتصاد الوطني في القطر العربي السوري لابد أن يلاحظ أن خطوات عديدة في مجال الانفتاح الاقتصادي قد تحققت منذ مطلع السبعينات من هذا القرن حتى الآن في هذا البلد ، وان هذه الخطوات

كان حظها أفضل من تلك التي تمت في مصر العربية ؛ من حيث تجريدها من سمات الردة ، والعودة الى الماضي ، واستقبالها من مختلف الطبقات بالتأييد نتيجة تفهم اهدافها وتقدير الأغراض التي صدرت من اجلها . ويأتي في مقدمة هذه الخطوات الآتي :

١ ــ صدور تشريعات خاصة بشأن تشجيع استثمار رؤوس الأموال العربية وتوفير الضمانات اللازمة لها .

٢ ــ التحرك الايجابي بما يتيح لرؤوس الأموال الاجنبية ان تأخذ مكانها في تنفيذ خطط التنمية .

٣ ــ صدور تشريعات خاصة بشأن التشجيع على اعادة رؤوس الأموال الخاصة بالرعايا السوريين واستثمارها في القطر .

٤ ــ افساح المجال لاستيراد بعض الأصناف الممنوع والمقيد استيرادها بما يغطي جانباً من حاجات المواطنين ويلبي رغباتهم .

٥ ــ الغاء العديد من التدابير والاجراءات التي اتخذت في الماضي في نطاق تنظيم المبادلات التجارية مع بعض البلدان ، وذلك بعد أن تبين عدم ملاءمتها للتسهيلات والتسييرات التي اتخذت في مجال التحرك الاقتصادي .

٦ ــ اعادة بعض الصلاحيات لمؤسسات القطاع العام التي كانت حرمت منها بعض الوقت ، وذلك بهدف تمكينها من العمل ضمن شروط اقتصادية افضل .

وكما سبق القول ، فإن هذه الخطوات قد حظيت بالتأكيد ، لأنها انطلقت من فكر متفتح على حقيقة الأوضاع الاقتصادية في القطر ، وعلى ضرورة معالجة هذه الأوضاع بما يساعد على استمرار التطور والتقدم في خدمة التنمية الاقتصادية .

والفارق بين الذي تم في القطر العربي السوري في مجال الانفتاح الاقتصادي وبين الذي تحقق في مصر العربية ، هو أن الذي تم في القطر السوري لم ترافقه تلك الضجة المفتعلة ، وانما تم كله بهدوء وبفواصل

زمنية جعلت تلك الخطوات تأخذ طريقها دون ان تتركز عليها الاضواء ، ودون ان يفسح المجال لوسائل الاعلام لتقع فيما وقعت فيه زميلاتها في القطر الشقيق من مطبات واخطاء لم تكن في خدمة الانفتاح الاقتصادي ، الذي تم ، بحال من الأحوال .

مستقبل الانفتاح الاقتصادي :

مع كل الذي تم في مصر أو سورية من انفتاح اقتصادي يتبادرالسؤال التالي الى الأذهان : هل يجب ان يقف الانفتاح عند حدود ما تحقق منه حتى الآن ؟؟ وبالتالي هل استطاعت الاجراءات التي تحققت في هذا المجال أن تبلغ جميع الأهداف المرجوة في تصحيح مسار الاقتصاد الوطني بما يخدم التنمية ويؤدي لاستمرار النمو والازدهار الاقتصادي ؟؟

والجواب على التساؤل الأول يأتي بالطبع بكلمة : لا .

فالعكس يعيدنا الى حالة الانغلاق التي لا تأتلف مع طبيعة الحياة الاقتصادية وقوانينها . والقول بأن ما تحقق كاف ، يعني عودة الانغلاق الفكري والاقتصادي ليسيطر من جديد على الاجهزة والقيادات ،ولتسود مرة أخرى حالة التشنج الفكري والاداري والسياسي على سير الحياة في هذه الاقطار . وبالتالي دفع الحياة الاجتماعية والاقتصادية للتقهقر ، وللتنكب عن مواصلة التقدم ومواكبة التطور الحضاري .

ان ماتحقق حتى الآن قد صحح عدداً من الأوضاع وليس كلها ، ولا زالت هنالك مجالات عديدة يمكن أن يحقق الانفتاح عن طريقها استمرار تدفق الحياة من فروع الاقتصاد الوطني دون الاخلال بالمبادىءالاساسية التي اختطها القطر لمسيرته وفي مقدمة هذه المجالات يأتي ما يلي :

**اعطاء المرونة الكافية لعمليات دخول رؤوس الأموال العربية والاجنبية للاستثمار في المشروعات التي يحددها القانون وتتوافق مع متطلبات التنمية واحتياجاتها . ولاخوف من هذه المرونة طالما انه تبقى بيد السلطة المفاتيح التي تستطيع بواسطتها ان تحول دون أي انحراف في سلوك هذه الرساميل .

**اعطاء المزيد من سبل التشجيع والفرص المواتية لعودة الادمغة المفكرة من العلماء والفنيين للعمل في البلاد . فمجالات العمل عديدة وبحاجة الى مثل هذه الاعداد من ابنائها ، والاعتماد على الخبرات الاجنبية عدا عن انه يحمل المشاريع أعباء عالية من الاجور والتعويضات ، فإنه يحرمها من عنصر اساسي هو عنصر الارتباط الوطني بها .

**توسيع قاعدة السماح للمواطنين باقامة المشروعات الصناعية وعدم قصر هذا السماح على المشروعات الصغيرة . وما من شك أن السبل عديدة للحيلولة دون سيطرة رأس المال الخاص على المشروعات الكبيرة . كما أن من شأن توسيع هذه القاعدة خلق نوع من التوازن بين مختلف فروع الاقتصاد الوطني وايجاد الحوافز لدى المدخرين لتوظيف مدخراتهم في مشاريع التنمية بدلاً من الاحتفاظ بها في صناديقهم الخاصة،أو اخراجها الى البلدان الأخرى .

**اعطاء المزيد من التسهيلات التي من شأنها تيسير سبل توفير السلع والمنتجات التي تجد اقبالاً من المواطنين ، وذلك بما يحد من ورودها بالطرق غير الرسمية ، وبمنع السوق السوداء المنتشرة على الارصفة القريبة من مراكز انطلاق السيارات الى البلدان المجاورة ، او في القرى القريبة من حدود هذه البلدان .

**حماية جانب هام من الثروة القومية المتمثل باعداد السيارات المرصوفة في ساحات المنطقة الحرة والتي تبلغ قيمتها ملايين الليرات، وذلك بالحيلولة دون تآكلها وتلفها وضياع قيمتها دون مقابل . فمن الثابت ان اثمان هذه الاعداد الكثيرة قد دفعت في الخارج من اموال خرجت من القطر أو من أموال كان متوقعاً أن تدخل اليه كموارد خاصة للعاملين في البلدان الأجنبية ، وبالتالي فهي بنوعيها تمثل جزءاً من الثروة القومية . وأي اجراء يحول دون ضياع هذا الجزء من شأنه توفير موارد عالية للخزينة العامة ولمؤسسات القطاع العام يساعد في تحويل مشاريع التنمية، وذلك اضافة للحفاظ على جانب من الثروة القومية .

** عدم السماح للافكار الخاطئة التي تصدر عن بعض اجهزة القطاع العام ، والتي ظاهرها حماية الانتاج الوطني عن طريق المنع أو التقييد ،

وحقيقتها تغطية الاخطاء التي تقع في مؤسسات وشركات القطاع المذكور. ومن شأن عدم السماح هذا تخليص فروع الاقتصاد الوطني المختلفة من التعقيدات التي تتسبب بها مثل تلك الإجراءات الى جانب اتاحة الفرصة امام المسؤولين للكشف عن تلك الاخطاء وتصحيحها .

**الغاء الحد الأعلى لما يمكن ان يودعه المواطن في صندوق توفير البريد والبالغ (٢٠) الف ليرة سورية وترك الباب مفتوحاً امام المواطنين لايداع اي مبلغ يريدون زيادة عن الحد المذكور ، فمن شأن ذلك امتصاص مدخرات هؤلاء المواطنين وتوجيهها في خدمة التنمية . وكذلك الغاء مبدأ احتساب الفائدة من بدء الشهر الذي يلي تاريخ ايداع الدفعة واعتباره من اليوم التالي لهذا الايداع كما هو عليه الحال لدى المصارف . ذلك ان الأسلوب الحالي اعتداء على حقوق المودعين في وضح النهار ، واعادة هذه الحقوق اليهم يشجعهم على مزيد من التعاون مع صندوق توفير البريد .

وبعد ، فهذه طائفة من السبل التي يمكن اعتمادها في الانفتاح الاقتصادي ، وتطور الحياة الاقتصادية يمكن أن يقدم في كل يوم انماطاً اخرى من هذه السبل ، والانفتاح الفكري قادر على ان يبتكر الحلول الملائمة والصيغ المواتية لاية مشكلات تعترض سير فروع الاقتصاد الوطني ، مع المحافظة على السياسة الاقتصادية والاجتماعية التي ترى الدولة مصلحة القطر في الاخذ بها .

★ ★ ★

طبيعة الشعر وصلتها بالاخلاق

الدكتور زكي نجيب محمود

— ١ —

سوف ابدا حديثي بما سوف انتهي اليه ، وهو أن الفنون ـ والشعر أحدها ـ لم تخلق لتخدم الاخلاق ، الا ان يجيء ذلك بطريق غير مباشر ولامقصود .

والنقطة الاولى ، التي اريد لها ان تكون الركيزة الأساسية في حديثي هذا لانها لو ظفرت منا بالقبول ،جاءت نتائجها تترى في جلاء ، هي الفوارق بين القيم العليا الثلاث : قيم الحق والخير والجمال ، فلئن جمع بينها انها معايير نلجأ اليها طلبا للهدى ، فهي تعود فتتفرق ليكون لكل منها مجـال خاص ، فاما قيمة الحق فمجالها العلوم ، او ما يجري مجرى العلوم مـن شؤون الحياة العملية ، واما الخير فمجاله افعال الانسان الارادية ، واما الجمال فمجاله الفنون .

هي مجالات ثلاثة ، وعليها قيم ثلاث ، تلتقي كلها في الانسان ، لكنها من الاختلاف فيما بينها ، بحيث اذا اختلط في اذهاننا حابلها بنابلهـا ، خرجنا من الخليط بحياة مطموسة المعالم ، لا العلم فيها علم ، ولا الاخلاق اخلاق ، ولا الفن فن .

قيمة الحق تتميز من اختيها بانه لادخـل للانسان في اختيارهـا ، فامامه حقيقة واقعة ، كالشجر والحجر والماء والافـلاك ، ولقـد امـده

الباحثون عن تلك الحقيقة الواقعة بأقوال يزعمون له انها قوانين الاشياء ، فما عليه ــ ليعرف أين الحق فيها وأين الباطل ــ الا ان يقيس القول بالواقع ، فلا حيلة له في الامر ، لانه مفروض عليه .

وأما الاختان الاخريان : قيمة الخير وقيمة الجمال ، فمختلفتان عن ذلك لانهما مأخوذتان لا من عالم الواقع ــ كما يقول ــ بل هما مأخوذتان من عالم الامكان ، فمبادىء الاخلاق هي ما « يمكن » للفعل البشري أن يصعد اليه ، وسواء استطاع ذلك بالفعل أم لم يستطع ، فالمبادىء هناك اقامها الانسان ــ او أقيمت له ــ لتكون الهدف المنشود ، وبدائع الفنون هي ما « يمكن » ان يلوذ به الانسان من واقع كريه ، وكذلك هي ما يمكن أن يفسر لنا سلوك الانسان .

لكن هاتين القيمتين ، وان تشابهتا في التعلق بالمثل الاعلى ، فهما تختلفان : فمهمة الاخلاق هي ان تقوم المعوج من سلوكنا ، ومهمة الفنون ــ ومنها الشعر ــ هي ان تفسر سلوكنا لا ان تقومه .

لناخذ فكرة من الاخلاق ، وصورة من الشعر ، كي نتبين الفارق بينهما . تقول لنا الاخلاق ــ مثلا ــ بوجوب التعاون بين الناس ، فيكون الهدف من قولها هذا هو أن نصلح حياتنا العملية ، بحيث ندخل فيها التعاون اذا لم يكن قائما ، ويعطينا الشعر صورة لرجل يطلق عليه اسم هاملت ، لا لكي نصحح شيئا في حياتنا ، بل لنفهم تلك الحياة كلما صادفنا بين الناس رجلا شبيها بهاملت .

وعلى ضوء هذه التفرقة بين الاخلاق والشعر ، اذا سئلنا : هل يؤثر الشعر في اخلاق الناس ؟ اجبنا في ثقة : ليست هذه مهمته . فان جاء تأثير كهذا ، فانما يجيء بطريق غير مباشر ولا مقصود .

ــ ٢ ــ

لفيلسوفنا أبي نصر الفارابي نظرية في طبيعة الشعر ، يحق لنا ، بل يجب علينا ــ نحن الوارثين لهذا التراث العقلي العظيم ــ ان نفاخر بها اصحاب المذاهب النقدية المعاصرة . فقبل ان نوطن السنتنا بما قاله فلان أو

فلان من غير أهلنا ، ينبغي اولا ان نستمع الى ما قاله ذوونا فيما نريد الحديث فيه ثم نقارن به ، ونزيد عليه ، مما قاله الآخرون .

للفارابي ــ كما قلت ــ نظرية في طبيعة الشعر ، جديرة منا بالنظر الفاحص لانها تلقي شعاعا قويا من الضوء على علاقة الشعر بالاخلاق ، وملخصها هو ان للطريق بين الشعر في طرف ، وسلوك الانسان في طرف آخر ، ثلاث مراحل : فهنالك ــ اولا ــ صورة يرسمها الشاعر ، كما أن هناك ــ ثانيا ــ خبرة ماضية مخزونة في الذاكرة ، فاذا ما طالعتنا الصورة التي رسمها الشاعر ، استدعت من مخزون الذاكرة شيئا من الخبرة الماضية ، ذا علاقة بها ، من تشابه أو تباين ، وهنا تأتي المرحلة الثالثة ، وهي أن نبني على تلك الخبرة المستدعاة من الذاكرة وقفة سلوكية ازاء العالم . وعلى ذلك فيمكن القول بأن الصورة الشعرية كانت هي المحرك لنا في توجيه سلوكنا ، وان يكن ذلك قد تم عرضا وبلا قصد صريح .

ويبدو لي أن هذه النظرية الفارابية في طبيعة الشعر ، تحل الاشكال الذي ما انفك قائما بين النقاد ، وهو : هل يخضع الفن لمبادىء الاخلاق ؟ أو بعبارة أخرى تلوكها السنة نقادنا اليوم : أيكون الفن هادفا أم لايكون؟ فلو كان الفارابي بينناااليوم لأجاب : كلا ، ليس الفن هادفا بطبيعته ، ولكن ذلك لايمنع أن تأتي منه النتائج السلوكية التي نريدها ، وذلك شبيه بقولنا: إن الريح قد دفعت شراع السفينة فحركتها ، لكن الريح كانت لتظل هي الريح بكل مقوماتها ، ان كانت هنالك سفينة تتحرك أو لم تكن .

انه لامناص لنا من التفرقة الفاصلة بين مجال الشعر من ناحية ، ومجال الاخلاق من ناحية اخرى . فلكل من المجالين طبيعته ومعياره ، وان الشعر ليظل شعرا ، سواء ارضيت عنه مبادىء الاخلاق ام لم ترض ، مادام قد حقق لنا ما تقتضيه طبيعة فنه ، فلا فرق عند الفن بين أن يصور الشاعر فضيلة أو ان يصور رذيلة ، طالما هو قد أجاد الفن في كلتا الحالتين . ان دنيا الشعر ترحب بأبي نواس ترحيبها بزهير ، وان ملتن بفردوسه المفقود شاعر في الجانب الالهي من قصيدته كما هو شاعر في جانب تصويره للشيطان .

ومع ذلك فالنظرية الفارابية ــ كما أفهمها ــ تريحنا من العناء ، وتقف بنا موقفا وسطا ، لأن مؤداها هو ان تصوير الشاعر يعقبه تغير في سلوك

الانسان ، دون أن يكون ذلك التعاقب عن سببية حتمية . فالشعر يظل شعرا بقيمته الفنية ، حتى لو لم يعقبه تغير في السلوك : كمثل الريح وشراع السفينة الذي قدمناه ، فاذا قلنا ان الغاية الخلقية هي مدار البناء الفني ، وجب ان نضيف الى هذا القول : بأن الشعر يبطل ان يكون شعرا ، اذا هو قدم لنا تلك الغاية الخلقية وعظا مباشرا ، اذ لابد — في نظرية الفارابي — من بناء الصورة الخيالية اولا . وهي الصورة التي لايراعى في بنائها الا معايير الفن الشعري وحدها ، ثم يترك الامر لما توحيه الصورة المرسومة لمن يطالعها ، فاذا كانت صورة محببة الى نفسه ، تقمصها وسلك على هداها ، او كانت صورة منفرة ، عافها وكف عن مزج نفسه بها . وهكذا يحقق الفن الشعري ما يراد له ان يحققه في مجال الاخلاق بطريق غير مباشر ، ودون أن يفرط في شروط الفن الشعري وما يقتضيه .

— ٣ —

ان ألف باء العمل الفني ، هي أن يستقطر الفنان من مادة فنه كل قطرة فيها ، فلكل فن مادته الخامة ، للموسيقى الصوت ، وللتصوير الضوء أي اللون ، وللشعر اللفظ ، وللنحت الحجر ، ومهمة الفنان الاولى ازاء مادته الخامة ان يخرج منها عبقريتها الدفينة فيها ، فأول ما نطالب به الشاعر العربي ، هو أن يظهر لنا عبقرية اللغة العربية وان يخرج الى الآذان مكنون سرها ، وانه لهراء العابثين بمجدنا ذلك الذي نسمعه من بعض شعرائنا اليوم ، من دعاة العامية ، أو من القائلين باستخدام الشعر وسيلة لغاية اسمى منه ، فاذا كنت شاعرا ، فالأولوية هي للشعر ذاته ، ثم تأتي بقية الاغراض عوارض طارئة على الجوهر .

مادة الشعر الفاظ مما تستخدمه أنت واستخدامه انا في قضاء شؤون حياتنا ، لكن لكل لفظة جانبين ، فلها الدلالة المنطقية التي تشير بها الى الاشياء ، ولها كذلك الفزارة النفسية ، وعلى هذا الجانب النفسي يرتكز الشعر . فليست كلمات اللغة بمقتصرة على كونها رموزا كرموز الرياضة ، بل هي الى جانب هذا تشبه الكائنات الحية في تطورها كلما امتد بها زمن استعمالها اذ تظل اللفظة تزداد امتلاء بابعادها الوجدانية مع تنوع الظروف التي تتقلب فيها مع القلوب ، وليست كل الفاظ اللغة في هذه الفزارة الوجدانية سواء ، بل منها ما لايجري مع تيار المشاعر الا بأقل القليل ، وعندئذ يكاد يقتصر على دلالته المنطقية وحدها ، ولكن منها كذلك ما يعب

عبا من تيار المشاعر حتى لتصبح اللفظة كنبضة القلب ، ومن هذا النوع الغزير بأغواره الوجدانية ينسج الشاعر شعره .

الشعر هنا على نقيض العبارة العلمية ، فلئن كان المثل الاعلى للعبارة العلمية هو أن تكون واحدية المعنى ، لايداخلها لبس ولا غموض ، ولايتعدد تفسيرها عند القارئين ، فان المثل الاعلى للقول الشعري هو أن يحمل من المعاني مالاحصر له اذا استطاع الشاعر ذلك ، بحيث تتعدد زوايا الرؤية عند مختلف السامعين او القارئين ، وذلك لان الشاعر اذ ينتقي لشعره اغزر الالفاظ قدرة على استثارة المشاعر ، فانما يسوقلنا في قوله الشعري ما يمكن ان تكون له استجابات مختلفة عند مختلف المنشدين ، ولذلك فسؤالنا الاول عند تقرير القيمة الشعرية ليس هو : ماذا قال الشاعر ؟ بل هو : كيف قال الشاعر ما قاله ؟ .

ولكي ترى الفارق البعيد في الالفاظ بين دلالاتها المنطقية ومضموناتها الوجدانية انظر الى هذه الكلمات ــ مثلا ــ ماء ، ظل ، وطن ، أم . . . انظر اليها من حيث هي أسماء تحدد معناها القواميس ثم انظر اليها مثيرات للوجد والحب والالم والأمل ، انظر الى ماتثيره كلمة ماء عند الظامىء ، وكلمة ظل عند التائه في الصحراء وكلمة وطن عند المجاهدين في سبيل الحرية لبلادهم ، وكلمة أم عند كل انسان .

ان الدلالة المنطقية للفظة تجعل اللفظة رمزا رياضيا لاحياة فيه بل ان قوتها عندئذ هي في أن تخلو من الحياة حتى لايفسد المعنى ، وأما في الدلالة النفسية فان اللفظة تكون كالمنجم الذي يعطيك من مكنونه بقدر ما تحفر جوفه لتستخرج ما فيه ، وأقول ذلك لتزداد وضوحا بأن الشعر ــ كغيره من الفنون ــ يقف عند وسيلته لايريد وراءها وراء ، فاذا رأينا وراء تلك الوسيلة هدفا فانما جاء ذلك هدفا غير مقصود .

ومن هذه النقطة ذاتها ، انبثقت مناقشات ، وما تزال تنبثق ، وأغلب الراي هو انها سوف تظل ، مادامت في الدنيا فنون ينتجها ناس ويتلقاها آخرون ، وهي مناقشات مدارها هذا السؤال : أئذا كانت وسيلة الفن هي في الوقت نفسه هدفه الأول والأهم ، بحيث اذا وجدنا له هدفاً آخر وراء تلك الوسيلة ، عددناه هدفاً جانبياً لم يقصد لذاته ، أفيكون الفن ــ

اذن — منحصرا في ذاته وبغير معنى ؟ ايعزف الموسيقي لنفسه ، وينشد الشاعر الشعر لنفسه ؟ فاذا كانت الفنون موجهة الى الناس ، فماذايراد لها ان تقول لهم ؟ هل يراد لها — مثلا — ان تحمل لهم رسالة في السياسة او في الاخلاق أو في حقيقة الكون والكائنات او غير ذلك ؟ وجوابي عن هذا السؤال — وهو سؤال ذو خطر بالغ فيما يشيع بيننا اليوم من حيث عن الفن الهادف وغير الهادف — اقول ان جوابي عنهذا السؤالالهام ، قريب من وجهة النظر التي طرحها فيلسوفنا الفارابي عن الشعر ،والتي اسلفت ذكرها ، ولعلي لا أخطىء كثيرا اذا قلت انه كذلك جواب شبيه بما قاله الناقد المعاصر رتشاردز حين تعرض لطبيعة الشعر بصفة خاصة ، والفن كله عامة ، وهو أن الفن يعني ما يعنيه بالايحاء لا بالتوجيه المباشر ، فقد توحي اليك قصيدة الشعر بما توحي ، في الاخلاق وفي غير الاخلاق ، على انها فيالوقت نفسه ، قدتوحي لغيرك بمعنى آخردون أنيكون احدكماحجة على الآخر ، ومن هنا يجيء للشعر ثراؤه في تنوع التأويل ، واما اذا اردنا ان نعثر له على المعنى الواحد الوحيد الذي قصد اليه الشاعر والذي لايختلف في تحديده قارئان ، فذلك امر عسير ، لسبب بسيط هو ان ذلك المعنى الواحد الوحيد — ان وجد — فهو في بطن الشاعر كما كانوا يقولون . اعيد القول مرة اخرى : ان وسيلة الشعر ، والتي هي اللفظ ، هي في الوقت نفسه هدفه الاول والاهم ، يقف الشاعر عند لفظه وقفة المصور عند الوانه ، والموسيقي عند انغامه ، والنحات عند قطعة المرمر الجرانيت يسال نفسه : كيف استخرج من جوف هذا اللفظ عبقريته في جرس النغم وتلوين الصورة والقدرة على الايحاء ؟

ولنضرب هذا المثل توضيحا لتغلغل الشاعر في حنايا لفظه ، على وجه غير مألوف لنا عند استعمال اللغة في شؤون الحياة الجارية :

روي أن الخنساء سمعت حسان بن ثابت ينشد في عكاظ قوله :

لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى
وأسيافنا يقطرن من نجدة دما

فقالت له الخنساء تنقده ، وهي الشاعرة الخبيرة باللغة وسرها :

ضعفت افتخارك وانزرته في عدة مواضع .

قال : كيف ؟

قالت : قلت « لنا الجفنات » والجفنات مادون العشر ، فقللت العدد، ولو قلت « الجفان » لكان اكثر ، وقلت « الغر » والغرة هي البياض في الجبهة ، ولـو قلت « البيض » لكان أكثر اتساعا ، وقلت « يلمعـن » واللمع شيء يأتي بعد الشيء ولو قلت « يشرقن » لكان اكثر لان الاشراق أدوم من اللمعان ، وقلت « بالضحى » ولو قلت « بالعشية » لكان ابلـغ في المديح لان الضيف بالليل أكثر طروقاً ، وقلت « أسيافنا » والاسياف دون العشر ، ولو قلت « سيوفنا » لكان أكثر ، وقلت « يقطرن » فدللت على قلة القتال ، ولو قلت « يجرين » لكان اكثر لانصباب الدم ، وقلت « دما » و (الدماء) أكثر من الدم .. ومن نقد الخنساء الشاعرة لحسان ين ثابت ترى كيف يغوص الشاعر في جوف اللفظة ، ولا يكتفي بظاهـر دلالتها أو بمجرد كونها تشير الى مسميات بعينها وذلك لأن الشاعر يريد لكل لفظة من شعره أن تجيء مترعة بمعناها وفحواها . انه يستخدم اللفظة على نحو فريد ، لايشبه أي ضرب من ضروب استخدامها الاخرى ، انه يريد من اللفظة ان توحي وأن تستثير عند السامع حلو ذكرياته أو مرها.

نقد قيل كلام كثير عن المترادفات في اللغة . ان اللفظتين المترادفتين في المعنى — عند المتكلم من عامة الناس — تغني احداهما عن الاخرى لأنهمـا تساويها ، فقل عن رجل بأنه أبي أو والدي ، فالامر سيان ، او قل عن حيوان انه الليث أو انه الاسد فقد دللت عليه بأي اللفظتين ، لكن الامر مختلف عند الشاعر الذي يحس باللفظ احساساً آخر اغنى واغزر اذ اللفظتان المترادفتان عنده تتقاربان تقارب الشقيقتين في اسرة واحـدة لكنهما لاتتطابقان فتراه ينتقي منهما ويختار .

تلك هي طبيعة الشعر او قل انها طبيعة الفن على اطلاقه ، وأعنـي الاهتمام بوسيلة الاداء لانها الى جانب كونها وسيلة فهي في الوقت نفسه الغاية الاولى . فمن الاجحاف بالشعر ان نطالبه بالخروج عن نفسه وبالتنكر لطبيعته ، ليخدم شيئاً آخر سواه ، أخلاقا أو غير اخلاق ، لكن لا خوف على هذا الشيء الآخر ، فسيخدم بما يحقق رغباتنا في ذلك . سيخـدم بالطريقة التي ترضي الفن ، الا وهي طريقة الاثارة والايحاء .

ان الشاعر اذا سها عن فنه لحظة ــ وقد يسهو ــ فوقف هنا موقف الواعظ المرشد فانه في هذه اللحظة عينها ، ينفي عن نفسه ان يكون شاعراً، فأفضل مايكون الشاعر معلماً اخلاقياً حين لايحاول ان يعلم ، ولقد يكون عند الشاعر شيء من حكمة الحياة يريد أن يعلمنا اياها ، بل هو أحق الناس بجمع الحكمة من تضاعيف الحياة لان رجلاً أرهفت حواسه بمثل ماارهفت حواس الشاعر ، تكون حكمة الحياة أقرب الى أطراف انامله منها الى سواه . لكن من ادراك ان الحكمة التي يستقطرها الشاعر من حقائق الحياة يتحتم ان تجيء خادمة للاخلاق كما نريدها ؟ أفلا يجوز ان تكون رؤية الشاعر للنفس البشرية هي ان الظلم شيمتها ، وانها اذا عفت عن الظلم فلعلة خافية ؟ أو ان تكون رؤيته لطبائع الناس هي أنهم منافقون يقولون لمن يلقى الخير ما يشتهي وان يكن قولهم كذباً ، ويديرون ظهورهم لمن أخطأ النجاح والتوفيق ؟

ومهما يكن من أمر فليكن واضحاً ان تجميع الحكمة على هذا النحو ليس هو الشعر لانها ضرب من التعميم ، والتعميم في الاحكام عمل عقلي، لاشأن للذوق الشعري فيه اللهم الا ان يكون جانب الفن منه هو طريقة الصياغة . الشعر في أخص خصائصه يقف عند الجزئيات المفردة ، من سلوك أو مرئيات أو غير ذلك مما يجيء ادراكه محدداً بحدود المكان والزمان ، فاذا رأيت أحكاماً عامة ترد في سياق الشعر ، فاعلم انها انما جاءت لالتكون شعراً بذاتها بل جاءت لتكمل صورة جزئية فردية فريدة أراد ان يصورها الشاعر كأن تجيء ــ مثلا ــ على لسان احدى الشخصيات في مسرحية شعرية . انك اذا كنت حكيما فلست بشاعر ، وان كنت شاعراً فلست بحكيم ، ولم تفت هذه التفرقة بين الحكمة والشعر اسلافنا، فقال بعض نقاد العرب الاقدمين : المتنبي والمعري حكيمان ، والشاعر هو البحتري .

ــ ٤ ــ

أن من أعمق الكتب التي شهدها مجال النقد الفني في تاريخ الآداب كلها ؛ كتاب « لاوكون » للشاعر الناقد الالماني « لسنج » ، فلقد فصل القول في بيان التفرقة بين الفنون موضحاً كيف ان لكل فن مجاله الخاص لاتظهر عبقريته الا فيه . فاذا كانت هذه التفرقة واجبة بين فن وفن ،

مع أن الفنون ابناء أسرة واحدة ، فالتفرقة أرجب بين الفن من جهة وما ليس بفن من جهة اخرى ، فلو اراد فن الشعر أن يكون رسالة اخلاقية ، ضاع منا الفن والاخلاق معا .

وعندما اراد « لسنج » أن يحدد مجال الشعر قال انه الفعل ، سواء كان ذلك الفعل فعلاً لكائن حي أم كان فعلا لكائن من كائنات الطبيعة من غير الأحياء ، ولما كان الفعل في طبيعته سيرة من أحداث تتعاقب على فترة من زمن ، كان الحدث الزمني هو لب الشعر وصميمه فليس من مجال الشعر ان يصف شيئاً ثابتا في مكان ـ لأن ذلك من شان التصوير ـ وانما الحركة هي مجال الشعر وحركة الحياة بصفة خاصة ، ولذلك فلا عجب انه اذا كان من شأن التصوير والنحت ان يجمدا موضوعاتهما لتسكن فيها الحركة عند لقطة ثابتة ، فان من شأن الشعر ان يحرك موضوعه حتى لو بدا في ظاهره شيئاً ساكنا . ومن هنا نرى الشاعر يتحدث الى الاشياء وكأنها في وجدانه كائنات حية . يحدث الجبل والبحر والسحاب والهواء ، كما يحدث ناقته وجواده فضلاً عن حديثه مع الاناسي من الموتى أو من الاحياء ، فالكون كله في وجدان الشاعر مفعم بالحياة لانه متدفق بالحركة ، ولولا الشعر ـ كما يقول العقاد ـ لظلت الطبيعة خرساء كما تحب أن تراها النظرة العلمية ، يقول :

والشعر السنة ، تفضي الحياة بها
الى الحياة ، بما يطويه كتمان

لولا القريض لكانت ـ وهي فاتنة ـ
خرساء ليس لها بالقول تبيان

مادام في الكون ركن للحياة يرى
ففي صحائفه للشعر ديوان

فلئن كانت النظرة العلمية تجعل الانسان جزءا من الطبيعة ، تجعله ظاهرة من ظواهرها ، فان الشعر يجعل الطبيعة جزءا من الانسان ، تحيا بحياته ، وتنشط بفاعليته ، ليس فيها عنده شيء موات .

يقول لنا الشاعر بشعره : هذه هي الحياة وهذا هو نبضها كما احسه . فماذا يقول الاخلاقي ؟ انه يقدم لنا المبادىء المطلقة الثابتة ليقول لنا : هذا هو ماينبغي ان تكون عليه الحياة البشرية ، والفرق بين ماهو في تصور الشاعر كائن ، وما ينبغي أن يكون ، هو الفرق بين الشعر والاخلاق .

— ٥ —

الاخلاق تأمر ، والشعر يفسر . بماذا يأمرنا شعر المتنبي أو شعر أبي العلاء ، مع انهما الشاعران اللذان وصفهما القدماء بأنهما حكيمان وبين الحكمة ومبادىء الاخلاق وشيجة قربى ؟ بماذا يأمرنا شعرهما ؟ انه لايأمرنا بشيء ولكنه يزيدنا فهماً لطبائع البشر . الشعر كاشف عما استتر من لواعج النفس وخلجاتها ، لايفرق في ذلك بين خير وشر . انه يكشف الغطاء عما لاتراه العين العابرة من طبائع الناس ، وانه لمن عجب ان هذا الانسان في وسعه ان يعلو الى أسمى مدارج الفضيلة ، كما في وسعه ان يسفل الى احط مهاوي الرذيلة ، ومهمة الشعر ان يغوص الى الاعماق الخبيئة ليرى الرواسب على القاع ، فيخرجها من حالة اللاشعور المبهم الغامض ، الى حالة التصوير الواضح ، ليرى الانسان نفسه كما هي . ان الشاعر اذ يصور لك فرداً معينا ، أو حالة شعورية خاصة ، من حب او كراهية أو غضب أو رضى ، فهو يقدم لك العام في الخاص ، وهذا هو موضع الاعجاز في جيد الشعر ، اذ هو يقدم لك حالة مفردة ، ولكنها في الوقت نفسه تصلح ان تكون نموذجاً تفسر به سائر الحالات .

الاخلاق تنهانا عن الرذيلة وتحضنا على الفضيلة ، اما الشعر فيفتح اعيننا على منابع الرذيلة والفضيلة معا ، فاذا كان علمنا بهذه الينابيع يقوم سلوكنا من تلقاء نفسه بلا واعظ صريح ، كان ذلك هو الجانب الاخلاقي من الشعر .

الشعر محايد ، يصور لك العبقري والابله على حد سواء ، فهو كالشمس تشرق على الكائنات بغير تمييز ، وانه لخطأ شائع بيننا ان يقال عن الشعر انه تعبير عن نفس صاحبه ، لكن هذا التعريف الضيق قد ينطبق على قلة قليلة من الشعر الغنائي ، أما الشعر من الضروب الاخرى فلا شأن له بنفس صاحبه ، لأن نفس الشاعر من حيث هو فرد واحد ، ليس لها كل هذه الخطورة في حياة الناس ، وأقرب الى الصواب ان نقول ان الشاعر بعبقرية الفن في فطرته ، يعطينا من نفسه الحالة الخاصة ، فاذا هي تصوير للانسان من حيث هو نوع بشري متجانس الافراد. واذا كان الشاعر يعبر عن نفسه هو ، فكيف أمكن للشاعر المسرحي — مثلا — ان يسوق في مسرحية واحدة حشداً من الأنفس المتباينة ؟ أي هذه الانفس تكون نفس الشاعر ؟ في اي الاشخاص الذين صورهم شكسبير ، يعبر الشاعر عن ذاته ؟ اهو ترويلس العاطفي الساذج (في مسرحية ترويلس وكرسيدا) أم هو هكتور الفارس النبيل؟ اهو يوليسيز ذو الفكر الناصع، أم هو كاسندرا التي ترى العالم قاسياً لارحمة فيه ؟ ان الشاعر يقدم هؤلاء وغير هؤلاء ، لايقول عن احد منهم انه اخطأ او اصاب ، وذلك لأنه لم يكتب ليدعو الى شيء بعينه ، وانما كتب ليكون شاعراً .

انهن أخوات ثلاث : العلوم والفنون ودنيا العمل والسلوك . العلوم قانونها الحق ، والفنون قانونها الجمال ، ودنيا العمل والسلوك قانونها الخير ، وعلى رؤوسهن تقوم الحضارة ، كما يقوم المثلث على اضلاعه الثلاثة . تلتقي الأضلاع عند الرؤوس ، لكن واحدا منها لايلغي واحدا .

تحليل معلقة امرئ القيس

يوسف اليوسف

لما كان من اللاجدوى ان تستمر القراءات الموضعية للمعلقات ، هذه اللاجدوى التي تتبدى في تعذر امتلاك رؤية واضحة وشمولية للروح الجاهلي ، أو للروح العربي عبر تطوره في المرحلة الجاهلية ، فان حركة النقد الادبية باتت مطالبة بتحليل الموروثات الجاهلية والتراثية بعامة بغية استبار المعنى الكلي المستتر في اعماق جزئياتها ، وبغية ربطها بالشرط التاريخي والاجتماعي والبيئي الذي اثمرها، أي من أجل الوصول الى الكيفية التي أثر بها تقدم التاريخ على الروح . ويضمر هذا المنطلق مبدأ فحواه أن القصيدة الجاهلية ـ ككل قصيدة ـ هي حصيلة التفاعل بين الذات وبين جملة شروطها الواقعية .

وفي ظني ، لابد للقراءة الكلية لمعلقة امرىء القيس من أن تلاحظ تكونها من قسيمين مترابطين ترابطاً عضوياً متلاحماً، أولهما يحمل السلوك المضاد او المواجه ، وثانيهما يحمل السلوك الناكص على عقبيه والمرعوي

عن نزوعه نحو النقض والرفض ، او قل المتراجع عن غرضه بعد تحويله من طاقة ساخطة الى طاقة ممتصة ومستهلكة . وانطلاقاً من هذا الفهم المبدئي سوف نحاول القيام بقراءة هذه القصيدة وتحليلها ابتغاء بسط منطوياتها التحتانية بسطاً لايمكن ان تكشف عن وحدة المعلقة الا من خلاله . ففي اعتقادي ان العلاقات المؤلفة لأعماق المعلقة هي عين العلاقات المؤلفة لوحدتها العضوية المتراصة . ان رؤية المعلقة (والقصيدة الجاهلية بعامة) على نسق متصاعد ينبغي أن تصبح الهدف الاول للنقد الادبي المتعامل مع التراث الشعري العربي الذي سئم النظرات الموضعية التي كانت ، وما زالت ، توجه اليه ، والتي اعتادت ، بسبب من نزعتها التجزيئية ، ان تحرم نفسها من الرؤية الكلية للمعنى ولعلاقته بالعصر الذي أفرزه .

• • •

مع ان الفكر البشري لم يستطع حتى الآن ان يقدم نظرية مطمئنة في أصل الفن ، على الرغم من كافة الجهود التي بذلها في هذا المضمار ، فان في وسعنا الذهاب الى أن النزوع نحو العودة بالايروس (غريزة الحياة عبر الجنس) الى ماكان يتمتع به في العهود البربرية من حرية التوجه والارادة ، هذا النزوع هو عنصر أساسي في كتلة الاصول العميقة والمعقدة للفن ، بدليل اننا نجد آثاره واضحة على الكثير من الموجودات الفنية ، بل ونجده في الصميم من مضمون غالبية المنتجات الفنية العالمية ، صريحاً احياناً ، ومستتراً احياناً أخرى . وعلى أية حال ، ان هذا النزوع اساسي في شعر امرىء القيس ، بل هو اهم محور من محاور ذلك الشعر . ولعلنا نصيب معظم الحقيقة حين نزعم ان المضمون التحتاني لمعلقة هذا الشاعر هو الرفض الذي ابداه الانسان منذ اليوم الاول لنشوء القيود الاجتماعية على الحرية الجنسية ، وان هذه القصيدة هي اعظم احتجاج على الحظر قدمه الشعر الجاهلي قاطبة . ولكي يتسنى لنا أن نستوعب قيمتها كأدب مقاوم اجتماعياً فان علينا أن نربطها بالتغيرات التاريخية العميقة

التي كانت قد ترسخت في المرحلة الجاهلية ، او في مراحل سابقة عليها، والتي كانت تنحو نحو تأسيس وتثبيت اخلاق جماعية لها قوة املاء التاريخي على الغرائز . وقد وجدت هذه الاتجاهات القمعية الصارمة في « مجلة لقمان » أشد تعبير عن ميلها نحو انشاء عالم قسري رادع للغرائز ، ونحو تطبيع الافراد ، أو اعادة خلقهم ، وارغامهم على قبول عملية الضم الاجتماعي الهادفة الى ايجاد جماعات متجانسة وملتزمة بمنظومة اخلاقية لا اجتماع بدونها . وقد بلغت مدونة لقمان

هذه حداً من القسوة يتعذر معه اطلاق اية حرية ، سواء اكانت جنسية أم غير جنسية ، فقد قضت بقطع أيدي اللصوص ورجم الزناة . وبذلك يكون المجتمع الجاهلي قد اخذ بترسيخ جدار حديدي امام التلبية الحرة للغرائز ، فتدجنت وسقطت في قبضة القمع ، مما كان من شانه أن يولج الى الوعي حساً عميقاً بالألم ينجم بالضرورة عن تأجيل الارتواء ، رضوخاً لمبدأ الواقع ، أو ربما عن الارتواء المجزوء أو المنقوص . ومع أن هذا الاحتجاز كان لابد من أن يأتي كتعبير عن نمو نزعة الملكية الخاصة وتثبيتها ، فانه يجد له علة تاريخية هامة في أن البشر حين يجتمعون يميلون الى تنظيم علاقاتهم بعضهم ببعض ، الشيء الذي يعني وجود مضايفة ضرورية بين الاخلاق والاجتماع البشري ، ولكن محتوى هذه الاخلاق لايتحدد الا بفعل القوى السائدة .

تبدأ المعلقة ، كما هو مألوف لدى الجاهليين ، بالبرهة الطللية ، حيث يتجلى قمع العلاقات الجنسية الحرة على اشده ، وحيث يتبدى الألم في كلية حضوره :

١ ــ قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل
بسقط اللوى بين الدخول فحومل

---

١ ــ سقط اللوى : موضع بعينه . الدخول : موضع آخر .

٢ ـ فتوضح فالمقراة لم يعف رسمها
لما نسجتها من جنوب وشمأل

٣ ـ خلاء تسح الريح في جنباتها
كساها الصبا سحق الملاء المذيل

٤ ـ ترى بعر الآرآم في عرصاتها
وقيعانها كأنه حب فلفل

٥ كأني غداة البين يوم تحملوا
لدى سمرات الحي ناقف حنظل

٦ ـ وقفت بها حتى اذا ما ترددت
عماية محزون بشوق موكل

٧ ـ وقوفاً بها صحبي علي مطيهم
يقولون لاتهلك اسى وتجمل

٨ ـ وان شفائي عبرة مهراقة
فهل عند رسم دارس من معول !؟

في يقيني ان الشطر الأول من البيت الاستهلالي وافر العطاء والدلالة بحيث يلخص كلية موقف الذات الجاهلية عن عالم القمر . ترى ماالذي يقوله ذلك الشطر ؟ لست اظنه ينطوي على شيء غير هذا : قفا نحتج

٢ ـ توضح والمقراة : مكانان . الرسم : آثار الدار .

٣ ـ السحق : الثوب الخلق .

٤ ـ الآرام: الظباء الخالصة البياض. عرصات الدار : ساحاتها. قيعانها: ساحاتها.

٥ ـ غداة البين : يوم الرحيل . سمرات : اشجار الطلع . ناقف حنظل : تنزل دموعه كما تنزل دموع المشتغل بالحنظل .

٦ ـ عماية : ظلمات .

٧ ـ مطيهم : مايركبون من الدواب . تجمل : عليك بالصبر .

٨ ـ عبرة : دمعة . مهراقة : مراقة او مسفوحة . رسم دارس : بقايا بيت مهدم . معول : مبكى .

(ولكن بالبكاء الدال على تطويع الانا وانصياعها أمام القائم) على الحظر المضروب على حرية الايروس . وإذا يعرض في الشطر الثاني لأسماء أماكن بأعيانها ، إنما يفعل ذلك ليسبغ الواقعية على القهر وليؤكد أن مايعانيه من ألم ليس من صنع اوهامه ، وانما هو ينبثق عن اصول تقوم في الواقع الموضوعي . ولكي يزيدفي اثبات وتوكيد موضوعية اصول القهر فانه يستمر في البيت الثاني بعرض اسماء الأماكن التي لها القدرة على الايحاء بخارجية أسباب الألم . وفضلاً عن ذلك ، فان اسماء هذه الأماكن تؤكد التدمير الذي الحقته الطبيعة بالحضارة ، مما يوحد بين الطبيعة والقيم في كلية الهدم . وعلى خط اثبات موضوعية اصول القهر تقع عبارة « لم يعف رسمها » التي تقوم هي الاخرى بوظيفة توكيد قيام الحظر وانتصابه على رقعة الخارج ، فكأنما هي تقول أن الاطلال ما تزال ماثلة كشاهد على خنق الايروس وارضاخه للسائد . أما الشطر الثاني من البيت نفسه فنجد فيه فكرة أو صورة صمود الحياة امام قوى التدمير ، أو الاعدام ، المحايثة للكينونة . ومايفتأ هذا الصمود أن يتصاعد في البيت الرابع ، متوالداً توالداً خفياً من الشطرة الثانية للبيت السابق ، بحيث يتحول الى وجود حيوي . وسرعان ما يقوم الشاعر برد البيت الخامس على الاول من خلال عبارة « ناقف حنظل » التي تعيدنا من جديد الى حالة البكاء ، وهوليس رمزاً للألم فحسب ، بل شكل من اشكال الاحتجاج أيضاً . غير أن الشعور بالارغام والقهر يتفاقم هنا بحيث يبلغ ذروة من ذراه . وتستمر هذه الذروة المأزومة لتشمل الابيات الثلاثة الاخيرة حيث يتثبت الأنا على معاناة الأسى الناجم عن الاحباط ، وهي معاناة تأخذ ، بصورة ضمنية ، شكل ادانة يمارسها الشاعر على الحظر وقوى الخنق . ولكن امرأ القيس يدرك أن هذا النوع من الاحتجاج هو اللاجدوى عينها ، فيطرح سؤاله الذي ينطوي على انكار مضمونه : « فهل عند رسم دارس من معوّل ! ؟ » . ما من طائل تحت البكاء على الاطلال الدارسة لانه لايعود على أحد بالجدوى .

هنا تنتهي اللحظة الطللية ، غير أنها تنتهي بالعودة الى ما ابتدأت به (قفانبك) ، ولكنها عودة نافية لهذه البداية ، لهذا الموقف البكائي اللامجدي . فالبكاء يظهر الأنا في دونيتها ، في افتقارها الى القدرة على الفعل ، وفي نقصها امام شرطها الذي يبتلعها . والجدوى عند امرىء القيس في العبور من هذه الضعة الى نقيضها ، في اجتياز ما يحط من قدر الانا الى ما يؤكد

وبدعم حقيقتها . ولكن الابتداء بالأزمة ليس مما يخدم الأغراض النفسية للقصيدة فحسب ، بل هو ضرورة تقتضيها ادانة القمع قبل كل شيء أن الشاعر الجاهلي ، إذ ينطلق من البرهة الطلليه ، انما يتخذ قاعدة له اكثر الموضوعات الخارجية والواقعية تأثيراً على معاصريه الذين يتحسسون فعل التدمير في حياتهم . فهو ينطلق من الحس الاكثر شمولية ليتجه بعدذلك نحو ما هو اكثر خصوصية . فبعدما أكد انهيار الطلل الذي كسته الريح الشرقية بثوب بال ، وبعدما رد بالشطرة الاخيرة على الشطرة الاولى :

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل   فهل عند رسم دارس من معول!؟

وبعد ما صور معاناته ذات الطابع الاحتجاجي ، انتقل من برهة الى أخرى.

عند هذه النقطة ، اذن ، تتحول القصيدة لتخرج من الموقف الطللي (وهو موقف مقهور بكل وضوح) ، ولكن لتستدعي اليها مثيلاتها من لحظات الاحباط الاخرى الخاصة بالشاعر وحده . وبذلك فان القصيدة لاتغادر الطللية الا ظاهرياً ، إذ تبقى وتيرة الاشكال الفنية مثبتة فيها ، بل وتنبثق عنها حتى البيت الأخير . فالعلقة إذ تعروها الانفكاك هنا ، فانها تمتّن ارتباطها وتلاحمها في الوقت نفسه . فليس عبثاً أن يستهل الشاعر البيت التاسع بحرف « الكاف » الذي يحتاج الى الكثير من الانتباه ، لابسبب من الوظيفة الربطية التي يقوم بها فحسب ، ولكن نظراً لكونه يوحي مباشرة ودون اضمارية ، بأن امرأ القيس لايعرض الا سلسلة من الاحباطات والانهزامات التي مني بها ، والتي من شأنها أن تعكس المدى الذي بلغه الكبح في المرحلة الجاهلية ، والمدى الذي سيبلغه في التاريخ الوسيط :

٩ ــ كد أبك من ام الحويرث قبلها
وجارتها ام الرباب بمأسل

١٠ ــ إذا قامتا تضوع المسك منهما
نسيم الصبا جاءت بريا القرنفل

١١ ــ ففاضت دموع العين مني صبابة
على النحر حتى بل دمعي محملي

---

٩ ــ الدأب : العادة . مأسل : اسم مكان .

١٠ ــ تضوع : فاح . الصبا : الريح الشرقية . ريا القرنفل : رائحته .

١١ ــ الصبابة : رقة الشوق . محملي : حمالة السيف .

١٢ ـ الارب يوم لك منهن صالح
ولاسيما يــوم بداره جلجــل

١٣ ـ ويوم عقرت للعذاري مطيتي
فيا عجباً من رحلها المتحمــل

١٤ ـ فظل العذاري برتمين بلحمها
وشحم كهداب الدمقس المفتل

١٥ ـ تدار علينا بالسديف صحافها
ويؤتــى الينا بالعبيط المثمــل

١٦ ـ ويوم دخلت الخدر خدر عنيزة
فقالت : لك الويلات ، انك مرجلي .

١٧ ـ تقول وقد مال الغبيط بنا معاً
عقرت بعيري ، باامرا القيس ، فانزل

١٨ ـ فقلت لها سيري وارخي زمامه
ولا تبعدينــي عن خبــاك المعلل

١٩ ـ فمثلك حبلى قد طرقت ومرضع
فالهيتها عــن ذي تمائم محول

---

١٢ ـ دارة جلجل : غدير بعينه .
١٣ ـ عقرت : ذبحت . المتحمل : الذي حمله العذارى وذهبن به .
١٤ ـ يرتمين بلحمها : يلقينه بعضهن الى بعض . الهداب : مااسترسل من الشيء ـ الدمقس : نوع من القماش .
١٥ ـ السديف : لحم السنام . العبيط : اللحم السليم مــن الآفات . المثمــل : المصلح .
١٦ ـ الخدر : الهودج . مرجلي : مصيري راجلة لعقرك ظهر المطية .
١٧ ـ الغبيط : الهودج . عقرت بعيري : ادبرت ظهره .
١٨ ـ جناك المعلل : ثمرك المكرر .
١٩ طرقت : اتيت ليلاً . ذي تمائم محول : طفل له تمائم وعمره سنة .

٢٠ ــ إذا ما بكى من خلفها انصرفت له
بشق وتحتي شقها لم يحول

٢١ ــ ويوماً على ظهر الكثيب تعذرت
عليّ وآلت خلفة لم تحلل

٢٢ ــ أفاطم مهلاً بعض هذا التدلل
وان كنت قد أزمعت صرمي فاجملي

٢٣ ــ اغرك مني أن حبك قاتلي
وانك مهما تأمري القلب يفعل

٢٤ ــ وان تك قد ساءتك مني خليقة
فسلي ثيابي من ثيابك تنسل

٢٥ ــ وما ذرفت عيناك الا لتضربي
بسهميك في أعشار قلب مقتل

٢٦ ــ وبيضة خدر لايرام خباؤها
تمتعت من لهو بها غير معجل

٢٧ ــ تجاوزت أحراساً اليها ومعشراً
علي حراصاً لو يسرون مقتلي

---

٢٠ ــ الشق : النصف . لم يحول : ثابت .
٢١ ــ تعذرت : تمنعت . آلت : اقسمت . لم تحلل : لارجوع عن يمينها .
٢٢ ــ أزمعت صرمي : قررت قطع العلاقة معي .
٢٣ ــ أغرك مني : اتوهمت .
٢٤ ــ خليقة : خلق .
٢٥ ــ سهميك : المعلى والرقيب من سهام الميسر . الأعشار : كانوا يقسمون الجزور الى عشرة أجزاء ، ينال الرقيب منها ثلاثة والمعلى سبعة . مقتل : مذلل .
٢٦ ــ بيضة خدر : امراة لزمت خدرها . غير معجل : متمهلاً .
٢٧ ــ لو يسرون مقتلي : لو قدروا على قتلي خفية .

٢٨ ـ إذا ما الثريا في السماء تعرضت
تعرض اثناء الوشاح المفصل
٢٩ ـ فجئت ، وقد نضت لنوم ثيابها
لدى الستر ، الالبسة المتفضل
٣٠ ـ فقالت : يمين الله مالك حيلة
وما إن ارى عنك الغواية تنجلي
٣١ ـ خرجت بها امشي ، تجر وراءنا
على أثرينا ذيل مرط مرحل
٣٢ ـ فلما أجزنا ساحة الحي وانتحى
بنا بطن خبت ذي حقاف عقنقل
٣٣ ـ هصرت بفودي رأسها ، فتمايلت
علي هضيم الكشح ريا المخلخل

لعل من الواضح ان وظيفة البيت التاسع هي ربط الجزئيات اللاحقة بالبرهة الطللية التي يرغب في عبورها الى ما يؤكد الذات ويرد على القهر . واذ يقحم الشاعر الجمالية في البيت العاشر فانه لا يفعل ذلك الا ليعقلن حالته التعيسة عبر تعليلها بسبب مقبول . ولكنه ما يعتم ان يعود الى البكاء من جديد (البيت الحادي عشر) مما يجعلنا نتحقق من انه لم يغادر الموقف الطللي بعد ، بل من أنه لا يستطيع مغادرتها على الرغم من جنوحه نحو الانفلات مما تحيطه به من ضعة . وهو ما يزال مركوساً في الطللية ، لا لأن هذا البكاء يذكر بالبيت الاستهلالي وبسواه من النقاط الباكية فحسب ،

٢٨ ـ التعرض : الاستقبال . الاثناء : النواحي والاوساط . المفصل : الذي فصل بين خرزه بالذهب او سواه .
٢٩ ـ نضت : خلعت . المتفضل : اللابس ثوبا واحداً .
٣٠ ـ الغواية : الضلالة . تنجلي : تنكشف .
٣١ ـ المرط : الكساء . المرحل : المنقش .
٣٢ ـ خبت : واد . حقاف : رمل مشرف . عقنقل : متلبد الرمل .
٣٣ ـ هصرت : جذبت . فودي راسها : جانبيه . هضيم الكشح : ذات خصر ضامر. ريا المخلخل : ممتلئة الساقين باللحم الطري .

بل لان برهة القهر ، التي هي جوهر المطلع الطللي برمته ، ما تني قائمة بكامل ثقلها وحضورها . فكل ما يلحق بالقصيدة هو الربط بام عينه ، وذلك لأن كل برهة لاحقة تحمل خصوصية البرهة السابقة .

ومن خلال لفظة « يوم » التي تتكرر خمس مرات في الأبيات التسعة اللاحقة يحقق الشاعر عرضه لمعاناته المزمنة من وطأة الكبح وشدته ، بل قل هو يستمر في هذا العرض . وتأتي كل واقعة يعرضها أشبه بحلقة في سلسلة طويلة من الاحباطات ، حتى ليظهر الشاعر وكأنه يؤرخ لجملة انهزاماته امام الحظر . ففي سلسلة مغامراته المندرسة هي الاخرى ، والتي استدعتها البرهة الطللية الموحية بالاندراس ، تحاول ذاكرة امرىء القيس ان تكبح جماح الزمن ، تماماً كما لو كانت اللذة ذات طابع ماضوي . ولكن بقدر ماتحمل الذكريات من اللذة فانها تحمل من الشقاء وحس التعاسة ، وذلك نظراً لاستحالة معانقة اللذائذ المنصرمة من جديد . إن « البحث عن الزمن الضائع » نزوع يقع في صميم الروح ، وهو يقوم بوظيفة حيوية تبتغي تخثير الزمن الذي لايقبل التخثير لأن له مطلق الهيمنة على كل موجود . فبسبب من ادراك امرىء القيس لانفلات وتولي هذه اللحظات ، الشيء الذي تؤكده كلمة « يوم » المتواترة كثيراً عبر الابيات السابقة ، فان مايبدو كما لو كان لذيا في ظاهره لايعدو كونه الما في حقيقة الحال . فمايجعله عديم اللذة انه غير قابل للالتقاط من جديد . وهو لايعرض الا ليعوض الشاعر من خلاله عما الم به للتو (هجرة الحبيبة) من خسران ، وليؤكد ذاته امام الحظر . هذا هو الغرض النفساني لسلسلة المغامرات الآنفة الذكر ، أما غرضها الفلسفي فهو نقض مجتمع قاهر ينظم الجنسية بحيث يجعلها وسيلة لغاية تسمو عليها ، فيحرفها بذلك عن جوهرها الأصيل الذي يتضمن كونها غاية في ذاتها .

والحقيقة أن القدامى قد برهنوا عن فهم جيد للمعلقة حين رأوا في يوم « دارة جلجل » مناسبة للقصيدة . ففي قناعتنا أن مضمون ذلك اليوم يتطابق تطابق هوية ، لامع فكرة حرية الايروس وحدها ، بل مع جعل الجنسية غاية ذاتها أيضا . وبذلك يمكننا النظر اليها بوصفها استقطاباً للدوافع الخفية للمعلقة ، وكبؤرة تنبجس منها كافة تخارجات الشاعر ، بمعنى أن كافة الأشكال والعناصر المكونة للقسم الاول من المعلقة لاتعدو كونها تنويعات على دارة جلجل ، أو تجليات متفاوتة ومتباينة

لهذا الموقف نفسه. واذا كانت حادثة دارة جلجل موضوعاً لذياً لايتناسب مع الموضوعات المتألمة التي عرضها في الابيات السابقة على ورود تلك الحادثة فان مايكفيها مع مناخ الرقعة المبسوطة امامنا هو ان الشاعر لايستدعيها الآن بما هي لذة ، بل بما هي قهر ، من جهة ، وتعويض عن احباط حاضر ، من جهة ثانية . وهي قهر لأنها تفتقر الى الديمومة ، فاللذة تطالب باشباع لاينقطع . ان ماكان لذياً يغدو مؤلماً حين يكف عن استمراريته على الرغم من ضرورته والحاجة اليه .

ولنعد الى معنى دارة جلجل . انها حادثة تعني ان المراة (اللذة) قارة تقبل الاكتشاف على الدوام، ولكن ديمومة الكشف هذه لن تتحققمع الجزئي ، مع هذه المراة او تلك ، بل عبر علاقة مع الكلي ، مع مفهوم المراة في عموميته الاوسع ، وبالتالي مع هذه المراة وتلك في آن معاً . ولهذا لن تجد شاعراً جاهلياً يكثر من اسماء معشوقاته بقدر مايفعل امرؤ القيس. ولهذا ايضاً تجده ينتقل من عنيزة الى فاطمة والى سواهما . وللسبب عينه (لأن امرأ القيس يبحث عن كلية المراة) لانجده يأسف على قطع علاقته بفاطمة ، بالجزئي . وهذا مايتضمن ـ وبكل تأكيد ـ اطروحة حرية الايروس بوصفها جوهر هذا القسم الاول من المعلقة ، وجوهر حادثة دارة جلجل من حيث هي حادثة موضوعية . غير ان هذه الشمولية في الكشف والاستبار (في البحث عن كلية المراة) هي مايحرمها الكبح الذي يفرضه مجتمع يهتم بخط النسب . وبذلك تصدم الرغبة بحاجز اللااتلبية فيكون القهر . ولذا فان الشاعر يولج دارة جلجل في قلب المعلقة من حيث هي الم ، قبل كل شيء ، الامر الذي يدمجها في سياق ارغاماته الراهنة .

ويأتي يوم عقر الناقة للعذارى كاستمرار لخلع الماضي على الحاضر ، وبذلك يلعب الدور التعويضي الذي لعبته دارة جلجل ، بل ان هذا العقر ، كما تؤكد الاخبار ، كان قد تم يوم دارة جلجل نفسه . انه لذة منقطعة هو الآخر ، لذة ماأتيح لها أن تخضع للتكرار . ان غراميات امرىء القيس ، اذن ، ليست سوى كومة من الوقائع الدالة على معنى ينظمها جميعاً : معلقة امرىء القيس (وربما شعر امرىء القيس كله) هي التعارض بين الانا ، من حيث هي طبيعة ، وبين القيم ، من حيث هي اصطناع (من صنع المجتمع) ، بين الغرائز الباحثة عن اشباع وبين المثل الوافدة الى قطاع

هذه الغرائز من الخارج لتستمسكه وتحيله الى واقع تاريخي مستلب من سماته الطبيعية . ان هذا القطاع هو حقل المعركة بين الأولي والثانوي، بين الطبيعي والاجتماعي ، بين ماهو سابق على التجربة المجتمعية وما هو من نتائجها . وباختصار ، ان هذا القطاع هـو مايريد المجتمع ان يقهره . فالمعلقة في حقيقتها سلسلة من لحظات مأزومة .

ولدى تدقيق هذا الجزء من المعلقة (٩ ــ ٣٣) نجد الشاعر يتسلل خفية لينتقل من عرض القهر الى حالة توكيد الذات ، أو الرد على القهر، عبر وقائع يبدي فيها تبجحه بمغامراته الغرامية . ويسعفه على ذلك تشابه الاشكال والصور التي يطرحها. ففي حين جاءت لفظة « كد ابك » التي تتصدر هذا الجزء كله لتربطه بحالة القهر الراهنة ، فان سلسلة الأحداث تبدأ تدريجياً بدمج العنصر المؤكد للذات بدءاً من دخوله الى خدر عنيزة ، ولكن دون أن تفقد طابعها المأزوم تماما ، اذ نحن نلحظ العنصرين معا في قافية كل من هذين البيتين المتلاحقين :

وما ذرفت عيناك الا لتضربي
بسهميك في أعشار قلب مقتل

وبيضة خدر لايرام خباؤها
تمتعت من لهو بها غير معجل

ففي حين تعيدنا لفظة « مقتل » الى حالة السحق الاولى ، فان عبارة « معجل » ، التي تعني عدم تخوفه من شيء اثناء تواجده في الخباء مع الحبيبة ، تشير صراحة الى تبجحه بهذه المغامرة ، وهو التبجح الذي لايخدم الا غرضاً واحداً هو توكيد الذات ، أو الرغبة في اللاانصياع ازاء الحظر . ومما يزيد في هذا التوكيد انه يصف حالة الوصول الى ذلك الخباء كاختراق للحراسة المسلحة المضروبة حوله (نقض مبدأ الواقع) ، وعلى الرغم من انف أولئك الذين يتمنون قتله خفية عن أعين الناس . ويبدو اختراقه للحراسة أشبه باختراق المجتمع وقيمه وقواه القامعة . ولا يمكن لهذه المناقضة ان تعني شيئاً سوى الانتصار للأنا المقهور من خلال توكيده امام الحيف النازل به ، وتقدم أطروحة حرية الايروس كفلسفة بديلة للردع المسلح

اذن ، عبر هذه السلسلة من المغامرات المؤكدة للذات ، لايخفى علينا أن مبدأ اللذة يمارس النقض على الاخلاق السائدة ذات الطبيعة المحافظة أو الرادعة ، كما لايخفى ، بالتالي ، انه يمارس الاحتجاج والنضال ضد قيم معادية لتحرر الغرائز وانطلاقها غير المحاصر . ولهذا كان امرؤ القيس الطباق المواجه للقمان ، وكانت سلوكاته لاتمارس على مدونة لقمان الحقوقية الا الرفض والتمزيق . ان الذات تحاول ان تدمر كوابحها ،تماماً مثلما تحاول هذه الكوابح أن تدجن الذات . وهذا يعني أن الروح يتشبث بما هو ابتدائي فيه ، وبما هو سابق على كل تجربة اجتماعية . ولكننا في حين نراه يتمسك بأصالته ازاء الثقافة القامعة ويقاومها ويحتج عليها ، فاننا نراه في الوقت عينه وهو يقبل الارغام والتطويع . ان للروح حركتين ، اذن ، واحدة الى الوراء نحو الاصالة الحيوانية ذات الطابع الانساني ، وأخرى الى الامام باتجاه التقدم الذي يتم على حساب خنق الاصالة .

ولعل الاهم من ذلك كله ان محصلة هذا الجزء الاحتجاجي المستترة بوراء الاحداث ، هي التشديد على أن الايروس هو غاية ذاته ، وليس وسيلة لغاية اجتماعية تسمو عليه . ولا يتأكد هذا الاقتناع مثلما يتأكد في هذا البيت :

اذا مابكى من خلفها انصرفت له
بشق وتحت شقها لم يحول

وكذلك في هذا الشطر : « فالهيتها عن ذي تمائم محول » . وذلك يعني انه مامن شيء ، أياً كان ، يستحق ان ينال الاولوية قبل اللذة . ان « ذا التمائم المحول » هذا يغدو شيئاً زائداً عن الحاجة في ذلك الجو ، اي حين تصبح اللذة غاية ذاتها . ولكننا سرعان مانلحظ ان المرأة تعطي الاولوية للطفل على اللذة ، بانصرافها اليه ، وذلك بدافع غريزة الامومة الحارة ، بينما الرجل (امرؤ القيس) يثابر على تنفيذ اولوية اللذة . وهنا يبدو لنا أنه ناقض نفسه ، اذ نجد لفظة « انصرفت » كتكذيب لادعائه السابق ، وكنقض لمضمون لفظة « الهيتها » . واذا كان لهذا التناقض أن يدل على شيء فانما هو يدل على ان الطاقة الاحتجاجية نفسها قد

استبطنها القسر حتى عمق بعيد بحيث غدا جزءاً من ماهيتها . لقد بلغ القمع درجة تثبيت وتكريس اللذة كوسيلة لحفظ خط النسب . دعنا نتمعن هذا البيت ثانية :

اذا مابكى من خلفها انصرفت له
بشق وتحتي شقها لم يحول

ماتقوله هذه اللوحة يمكن تلخيصه بأن امرأ القيس لايأبه اطلاقاً بالطفل ولا يثنيه هذا الكائن عن المواظبة على تحقيق وطره ، الشيء الذي يعني ان الشبقية هي غاية ذاتها . ولكن الامعان في تأمل اللوحة يقودنا الى رؤيتها على النحو التالي : المرأة نصفان ، اعلاها (ثديها) للطفل ، وادناها للعشيق . وتفضي بنا هذه الرؤية بدورها الى صورة المرأة في لاشعور امرىء القيس من حيث هي أم وزوجة في آن معاً . اذن ، فالامر اكثر من ان يكون اصراراً على رفض العلائق الزوجية واستبدالها بعلائق الايروس الطليقة ، مع ان هذا الاصرار ماثل بدوره في اللوحة ، بل وعلى سطحها ايضا . ولكن أما نرى ــ انطلاقاً من هذه الرؤية ــ أن البيت يختزن النقيضين في داخله : رفض الزواج بالشعور ، وقبوله باللاشعور ؟ ان اللوحة تضم ثلاثة كائنات : الاب والام والابن ، وهذه هي الاسرة ، بلا مراء . ومما يؤكد وجود الاسرة في اللوحة ان اثنين من الاطراف الثلاثة يرتبط كل منهما بالطرف الثالث (الأم) . فكيف كان للوحة ان تقبل بوجود الاسرة قبولاً تحتانياً وأن ترفضه رفضاً مفروشاً على السطح ؟ لايمكن رفع التناقض عن مضمون الصورة الا بالذهاب الى أن المعطيات الثقافية ، او الحضارية ، قد اصبحت مباطنة للذات وجزءاً من ماهيتها، بحيث بات من المتعذر الا ان تتحكم في كل التصورات والانفعالات معاً ، ولو ان هذا التحكم لايأتي الا من الاسفل، من القاع. وهذا يعني أن التدجين كان قد قطع شوطاً طويلاً في نموه وتطوره التاريخيين . ولكن استقرار هذه المعطيات (ومن بينها صورة الاسرة) في روح الشاعر لاينفي امكانية تعارض الروح معها وصراعه ضدها ، اذ غالباً مايتجه الصراع ضد ماهو راسخ فينا ، على الرغم من انه قد تم تعضونه وتذوبه في تركيبة الذات . فنحن اذ نغير التاريخ انما نغير انفسنا ، أعني نعدل في نسبة ونوعية العناصر المتمازجة في الروح . فتطور الروح انما يتم على شكل نفي دائم لمحتوياتها عبر ادخال محتويات جديدة الى نسيجها نفسه. ان امرأ القيس

اذ يعرض صورة الاسرة انما يعرض في الوقت نفسه ضرورة وامكانية نفي الاسرة لكي تصبح اللذة غاية ذاتها . فالاسرة ، أو خط النسب ، هي أول قتلة اللذة . ولن ننسى ان الانسان عبر تاريخه الطويل قد خسر الكثير من حجم التلذذ الناجم عن الجنسية ومن القدرة على ممارسة الفعل الجنسي . ولكن انصاف البدائيين (الجاهليين) لم يكونوا قد لحقهم من الخسران مثلما لحق الانسان المتحضر المعاصر . ان احتفاظ الليبيدو بالكثير من طاقته الاصيلة يؤهله ايما تأهيل للصمود أمام معوقات اشباعه الحر . وهذا يعني أن الجاهليين كانوا مايزالون قادرين علـى ممارسة نقض الحظر . وبدهي ان الحظر الجنسي عبر التاريخ كان يواكبه هبوط وتناقص دائمين في الطاقة الليبيدية ، ولكن ماهو هام بهذا الخصوص هو أن ذلك الهبوط لم يكن لينتج عن الكبح فحسب ، بل هو ينتجه (ينتج الحظر أو الكبح) ويجعله مقبولاً لدى الافراد . وهذا يعني ان غرائز الانسان كانت تتعرض لضمور يثابر على تصغيره لحجمها مما يزيد في قبولها للتدجين ويفقدها قدرتها على المقاومة .

ان انصباب شعر امرىء القيس على المرأة والخيل والمطر لايعني الا نزوع العقل نحو الهيمنة على التاريخ والحياة . وبذلك يعبر هذا الشعر عن اكثر من محاولة للتحقق الذاتي ، لانه يولف بين النفساني والتاريخي ويدرج كلاً منهما في الآخر ، بحيث يحيل التاريخي الى حساسية ذاتية تعكس النقص كعدوان على الروح ، ويحيل النفساني الى ارادة تفعل في التاريخ ابتغاء تكميله . ان ارادة التحقق ، والتعويض عن التحقق الناقص هما العلاقتان الاساسيتان المؤلفتان لواقع شعر امرىء القيس برمته .

وفضلاً عن ذلك ؛ ليست هذه الاحداث الا سلسلة متواصلة من التجارب اللذيذة الغابرة ، ولكنها لاتطرح الآن من حيث هي لذية ، بل بوصفها مجموعة انقماعات طويلةومتلاحقة . وتأتيها هذهالصفة الانقماعية من كونها اشباعات مبتسرة أو منقوصة لم يتح لها الاستمرار . ولذلك فان ما يمكن ان ندعوه مجون امرىء القيس ـ وهو كذلك في ظاهر الحال ـ لايعدو كونه في الحقيقة محاولة لاواعية يقوم بها الشاعر ليحقق أمرين متعارضين :

أولاً ــ توكيد مايعانيه من القمع والاحتجاز الجنسي ، ممـا يوثق ارتباط هذه الاحداث بالبرهة الكلية للمعلقة ، وذلك بمـا أنها جميعـاً حصيلة كبت او انقهار ، الشيء الذي ينطوي على عنصر احتجاجي مضمر.

ثانياً ــ توكيد الذات من خلال التبجح وتحقيق الرغبة . ويأتي هذا التوكيد كرد فعل على القسر الاجتماعي ، بل كمحاولة لاعدامه والتنكر لوجوده ، تماماً مثلما هو القسر تنكر لحاجات الفرد .

وبذلك يكون سلوكه قد جاء مزدوجاً ومتناقضاً ، اذ هو يؤكد المعاناة الناجمة عن الارغام والقسر ، ثم لم يلبث أن ينفيهـا في الوقت نفسه . وبسبب من هذا النزوع الحامل لتضاربه في داخله فقد جاء تحوله عـن عرض لحظات الالم على شكل حالة تسللية خفيّة بعض الشيء . ولا يمكن رفع هذا التناقض عن الموقف الا حين نتذكر أن كل اتجاه نحو تعظيم الذات انما يخفي وراءه شعوراً حاداً بالضعة والعجز ، فلا يتبرر هذا الاسراف في توكيد الذات الا بغائيته التي تبتغي تغطية وتكميل النقص الراسـخ في الشخصية . ومحصلة هذا القول أن صفوة مايتبقى من هذه السلسلة الطويلة من الاحداث التي يعرضها امرؤالقيس هو معاناة الالم الناجم عن الشعور باللاتلبية ، وان تسلله نحو تعظيم شخصيته لاينجيه مـن كونه يتوجع أمام القهر . وبذلك لايبقى لهذه السلسلة من المغامرات الا كونها **استمراراً للبرهة الطللية المأزومة ، وذلك لأن الاحداث تخفي شعوراً حاداً** بالعجز يتناسب مع البكاء اللامجدي أمام الطلل . والأهم من هذا ان حالة الشعور بالعجز هي التي دفعته الى تذكر تلك الاحـداث ، وربما الـى اصطناعها أو تضخيمها عبر عملية تزويرية يلحقها بالواقع . وفضلاً عن هذا ، فان الاسراف في عرض تلك المغامرات هـو مـن السمات المميـزة للشخصية المضطربة ، ولا بد لنا من ارتكاز أصل هذا الاضطراب في معاناة الانهزام الذي أحدثه الكبح . ويخفي هذا الاضطراب في أعماقه شعوراً باللاأمن في عالم قامع ومعاد لتحرر الغرائز . وقـد أصر هـذا الشعور باللاأمن على ان يبدي ذاته محجباً بعض التحجب ، وذلك حين قام الشاعر باختراق جدار الحراسة المسلحة الراغبة في قتله . وهنا نشعر ان الرغبة في الرد على التحدي ، أو الرد على مصادر اللاأمن ، انما هي نوع مـن معارضة مايقوم في النفس سلفاً (الخوف) والتغلب عليه بفعـل عكسي هجومي من شأنه أن يؤكد الذات ويعززها .

ان مايحتج عليه امرؤ القيس ، طوال الابيات الثلاثة والثلاثين الاولى من المعلقة ، هو تنظيم الليبيدو بحيث يخدم وظيفة حفظ خط النسب . فمنذ أن أوجدت المجتمعات مبدأ الزواج وأناطت به وظيفة الانسال المنظم ، فانها قد قضت على حرية حركة الغرائز وحولتها من شيء مكتف بذاته الى شيء ينزع نحو مابعده ، أو من شيء هو غاية ذاته الى شيء هو وسيلة لغاية تسمو عليه . ولهذا لم يكن صدفة ان تكثر صور الحبلى والمرضع والمتزوجة في شعر امرىء القيس جملة :

ومثلك بيضاء العوارض طفلة
لعوب تنسيني اذا قمت سربالي
اذا ماالضجيع ابتزها من ثيابها
تميل عليه هونة غير مجبال
سموت اليها بعدما نام أهلها
سمو حباب الماء حالاً على حال
فقالت : سباك الله انك فاضحي
الست ترى السمّار والناس أحوالي ؟
فقلت : يمين الله ابرح قاعداً
ولو قطعوا رأسي لديك وأوصالي
فأصبحت معشوقاً وأصبح زوجها
عليه القتام سيء الظن والبال

واليك كيف يفتح عينيته الرائعة :

جزعت ولم أجزع من البين مجزعا
وعزيت قلباً بالكواعب مولعا
وأصبحت ودعت الصبا غير أنني
أراقب خلات من العيش أربعا

وبعد أن يعدد ثلاث « خلات » (الخمرة والقتال وركوب الجمال) فانه يعرض للخلة الرابعة :

ومنهن سوقي الخود قد بلها النــــدى
تراقــب منظـوم التمائم مرضعـــــا
تعـز عليهـا ريبتـي ، ويسـوؤهـــا
بكاه ، فتثني الجيـد أن يتضوعا
تقــول وقد جردتها مــن ثيابهـــا
كما رعــت مكحولاً مــن العين أتلعـــا
وجــدك لـو شيء أتانـا رسوله
سواك ، ولكن لـم نجـد لك مدفعـــا
اذا اخـذتها هــزة الـروع أمسكـت
بمنكب مقـــدام علـى الهـول اروعا

واضح أن امرأ القيس يركل بقدميه كل ماينذرج في قطاع الحصانة والتصون العرفي: الاهل والزوج والطفل ، كما يتنكر لكافة البنى الاخلاقية التي تمثل الحظر . فمن شأن مثل هذا التقييد المفروض على الشبقة ان يحدث اضطراباً في البنيان النفساني للفحولة . وبما أنه استلاب روحي كبير ، وربما أول صفعة وجهت الى الذات في التاريخ ، بل واكبر تحول طرأ على العلاقات الجنسية ، بفض الطرف عن تزامنه مـع الاستلاب المادي والتشكلات الطبقية ؛ فقد كان من المحتوم أن يفرز ـ مـن حيث كونه قيداً على الحرية ؛ بل وبسبب كونه قيداً على الحرية ـ نقائضــه في الأنا ، أعني الحاجة الى تمزيقه ، الشيء الذي يسعى نحوه امرؤ القيس بكل وضوح . ان الغاية الطبيعية للايروس هي اللذة ، اما خط النسب فهو اصطناع اجتماعي وليس غاية اساسية في ذاته ، ولا هو بالمطلب الروحاني القائم فوق الشبقية . ففي المجتمع الآخذ بنظام الزواج ، في هذا المجتمع وحده ، تنعت المرأة بأنها « حرمة » (تابو) ، لانها تعد حرماً على كافة الرجال باستثناء زوجها . ان هذا النوع من التحريم بشكـل خاص هو مايرغب امرؤ القيس ـ وبالحاح ـ في انتقاضه ، ولهذا يكثر تحدثه عن نساء متزوجات في شعره ، حتى ليبدو هذا الشعر نوعاً مـن رد الفعل الذاتي على مبدأ الزواج نفسه، فضلاً عن كونه استجابة تتحدى القمع الجنسي بوجه عام .

يبدو امرؤ القيس ، اذن ، وكانه عضو في ملة تؤمن بالمشاعية ، وربما كان بالفعل يمثل راسباً مشاعياً تحدر الى الجاهلية من عصور البدائية. أن لاميته الكبرى تكمل المعلقة ، من حيث هي تفض موقفه من المسألة الجنسية على نحو واسع وموضح :

وصرنا الى الحسنى ورق كلامنا
ورضت فذلت صعبة اي اذلال
فاصبحت معشوقاً واصبح بعلها
عليه القتام سيء الظن والبال
يغط غطيط البكر شد خناقه
ليقتلني ، والمرء ليس بقتال
ايقتلني والمشرفي مضاجعي
ومسنونة زرق كأنياب اغوال

الموت يرصد كل نقفى ، اذن . حين تود أن تعبث بخط النسب ، عليك أن تهيء السيف والحربة التي لايشبهها الا ناب الغول . واليك هذه الحادثة التي يعرضها في القصيدة عينها :

وبيت عذارى يوم دجن ولجته
يطفن بجبّاء المرافق مكسال (١)
سباط البنان والعرانين والقنا
لطاف الخصور في تمام واكمال
نواعم يتبعن الهوى سبل الردى
يقلن لأهل الحلم : ضل بتضلال (٢)
صرفت الهوى عنهن من خشية الردى
ولست بمقلي الخلال ولا قال

١ ـ جباء المرفق : امرأة كثيرة اللحم .
٢ ـ الردى : الفضيحة . ضل بتضلال : ضللتم عن الهدى ، أو مذهبكم ضلال في ضلال .

ترى لماذا يعترف امرؤ القيس في هذا البيت بانه يخشى الفضيحة ، علـى الرغم من ان العذاري اللائي ولج اليهن يتبعن الهوى سبل الفضيحة ؟لماذا صرف الهوى عنهن طالما انهن يرين الضلال في الحلم لا في فعلهن ، وطالما انه لم يكن مكروهاً من قبلهن ولاكارهاً لهن ؟ لقد اصبح الكبت جزءاً من ماهية الذات ، ولذا فان كل مناقشة يقوم بها امرؤالقيس لاتنبجس الا من الضغط الخارجي الموجه اليه . ولكن ، انظر كيف عاد يؤكد نفسه ويعظم شخصه ازاء هذه اللحظة المقموعة :

كأني لم اركب جواداً للذة   ولم اتبطن كاعباً ذات خلخال
ولم اسبأالزق الرويولم أقل   لخيلي كري كرة بعداجفال

ليس هذان البيتان باكثر من رد فعل على الاحباط . بل ان صورةالعذارى اللاتي يرين في الاحتجاز الجنسي ضلالا عن الهدى ، ابتعاداً عن الصواب، خللا ، هن الشكل الفني المعبر عن القسر الذي يعيشه الشاعر ، وذلكمن حيث انهن رده الحاد على الاحتجاز .

ان هذا الحس بالاستلاب الروحي ، هذا الخسران الكبير الذي لحق بالافراد على يد الاقتسار المتعاظم عبر التاريخ ، والعامل لحساب القوى المهيمنة ، هو ما يرفضه امرؤ القيس بكلعنف وهومايعمل علىهدمه ؛ ولو ان هذا الاقتسار نفسه قد بات جزءاً من اليباف روحه . انه يحكم علـى الاحتجاز الجنسي بأنه « تضلال » . ولذا تبدو سلوكاته كمـا لـو كانت سلسلة اختراقات يجربها فيجسد القائم، ومجموعة استنكافات عنمواكبة المقبول اجتماعياً . فكأنما هو يسلك ، سواء في المعلقة أو في معظم شعره، لاسترداد الماضي الغابر للانسانية حين كانت العلاقات الليبيدية تتمتـع بحرية لاحضارية ، اي طبيعية أولاقمعية . ولهذا كثرت في المعلقة (وفي معظم شعره) اسماء المعشوقات ، وكذلك الانتقالات من امرأة الى اخرى، كأنما هو يوهم نفسه بالانفلات من قيود السائد ، وكذلك بالالتزام بمبدأ الحرية . ولعل جزءاً كبيراً من أهمية امرىءالقيس تتأتى منكونه الجاهلي الاكبر المنافح دون حرية الغرائز ، والساعي وراء استعـادة الفـردوس المفقود الذي خسرته البشريةمع اللحظةالاولى لانبثاقالحضارة .والحقيقة ان الانسانية ماتني تناضل حتى اليوم من اجل العودة الى ذلك الفردوس، بل ان مافهمه القدامى على انه تهتك امرىء القيس هو ما أصبحنا ننظر

اليه اليوم بوصفه نضالا من اجل مبدا الحرية . ولو لم يكن امرؤ القيس هو اكبر من اطلق صيحة التحرر هذه ، لو لم يكن الرافض الجاهلي الأكثر قدرة على الاستجابة والرد على التحديات الموجهة الى الروح ، لما اتفق القدماء والمحدثون على انه أعظم الشعراء الجاهليين طراً .

إن امرأ القيس يعي امكانية تحرر البشرية من قيود القسر الاجتماعي، وبالتالي امكانية التخلص من تلك الكدمة التي تلقتها الروح ، والتي لم تبرأ منها حتى اليوم . وهو يطرح هذه الامكانية من حيث هي اجتياز وتسلق للأسوار التي رسخها الحظر واملاها القهر على الأفراد. ولكنه حين يصبغ مواقفه بلون الحزن والأسى الذي يتبدى على شكل بكاء ، بل حين يرى الليل اشبه باطباق يأتي من الخارج ليغمر الذات ، انما يبرهن على ارتيابه بكفاية فرص التحرر ضمن شروطه القائمة ، بل وربما كانت هذه المواقف تعكس ما فحواه انجدران الحظر تتعاظم ولاتنحل . فبينما كانت سلوكاته في الأبيات الثلاثة والثلاثين الاولى يسطاً لبحثه عن اللذة التي تتعرض للنفي على يد القسر ، او سعياً وراء ما هو غائب ابتغاء استحضاره ، فان هذا السعي الرفضي الطابع سرعان ما يكف عن حراكه لينقلب الى اذعان، كما سنرى

تدخل المعلقة الآن في برهة تنزع نحو الوصف السكوني الخالص من الحادثة والساعي نحو تقديم صورة مثالية للمرأة كما يراها امرؤالقيس، بل وكما تراها الجاهلية بعامة :

٣٤ ــ مهفهفة ، بيضاء ، غير مفاضة
ترائبها مصقولة كالسجنجل
٣٥ ــ كبكر المقاناة البياض بصفرة
غذاها نمير الماء غير المحلل

---

٣٤ ــ مهفهفة : ضامرة . غير مفاضة : غير مسترخية اللحم . ترائبها : أعلى صدرها. السجنجل : المرآة .

٣٥ ــ المقاناة : المزج . غير المحلل : غير المباح للناس .

٣٦ ـ تصد وتبدي عن أسيل وتتقي
بناظرة من وحش وجرة مطفل

٣٧ ـ وجيد كجيد الرئم ليس بفاحش
إذا هي نصته : ولا بمعطل

٣٨ ـ وفرع يزين المتن أسود فاحم
أثيث كقنو النخلة المتعثكل

٣٩ ـ غدائره مستشزرات الى العلا
تضل العقاص في مثنى ومرسل

٤٠ ـ وكشح لطيف كالجديل مخصر
وساق كانبوب السقي المذلل

٤١ ـ وتضحي ، فتيت المسك فوق فراشها
نؤوم الضحى : لم تنتطق عن تفضل

٤٢ ـ وتعطو برخص غير شثن كأنه
اساريع ظبي أو مساويك اسحل

٤٣ ـ تضيء الظلام بالعشاء كأنها
منارة ممسى راهب متبتل

---

٣٦ ـ الاسيل : الممتد . وجرة : اسم مكان . مطفل : ذو طفل .
٢٧ ـ نصته : رفعته . ولا بمعطل : ليس خالياً من الزينة .
٣٨ ـ الفرع : الشعر التام . أثيث : غـزير . النخلة المتعثكلة : التـي خـرجت عثاكيلها ، اي اقناؤها . والقنوة، او العثكول ، للنخلة هو كالعنقود للكرمة .
٣٩ ـ مستشزرات : مرتفعات . تضل : تغيب . العقاص : الخصل .
٤٠ ـ الكشح : الخصر . الجديل : الخطام . مخصّر: دقيق الوسط. السقيّ: المروي.
٤١ ـ فتيت : فتـات ، نثـار . لـم تنتطـق : لاتشد خصرها بنطاق بعـد لبسها ثوب العمل .
٤٢ ـ تعطو : تتناول . الرخص:اللين . شثـن : غليظ . الاساريع:نوع من الدود . ظبي : اسم مكان . المساويك : جمع مسواك ، وهـو ماتنظف بـه الاسنان . الاسحل : نوع من الشجر .
٤٣ ـ ممسى : المساء . متبتل : متعبد . منارة : مَسْرجة .

٤٤ ــ الى مثلها يرنو الحليم صبابة
إذا ما اسبكرت بين درع ومجول
٤٥ ــ تسلت عمايات الرجال عن الصبا
وليس فؤادي عن هواك بمنسل
٤٦ ــ الارب خصم فيك ألوي رددته
نصيح على تعذاله غير مؤتل

لعل هذه البرهة التي تبدو مفككة تفكيكا داخلياً هي جماعية علائق تتاتى عن مجملها دلالة مترابطة من الداخل . وهذه الدلالة هي سعي الشاعر نحو تجسيد مثال المراة في عيان موحد ، او في تشخيص قائم عيانياً . وتبدو المراة الآن اقرب الى المثال منها الى الحقيقة. فامرؤ القيس اشبه بنحات جاهلي ينحت تمثالاً لفينوس جاهلية . انه يحاول احالة المثال الى تشخيص أو عيان ماثل على الحقيقة المرئية ، إذ نحن نرى الكيفيات تجنح نحو اتخاذ تجسيمات مادية محسوسة . وبسبب من هذه النزعة التشخيصية ، فاننا نواجه المراة في مباشريتها ، او في حسيتها ؛ عنيت انها ليست مرفوعة الى افق الروحانية . كما نجدها اشلاء ومزقاً (الترائب ، الكشح ، الساق ، الشعر ، الوجه ... الخ) ، على الرغم من ان الشاعر يحسن التصوير المادي فعلاً ، مما من شانه ان يحيل هذه الجسديات الساذجة الى جمالية ناصعة . والحقيقة ان الوظيفة الفنية لهذه الكيفيات المادية المتراكمة لاتتضح الا حين ترد الى النزوع الشهوي لدى الشاعر . هذا من جهة ، اما من الجهة الثانية ، فان القداسة التي كان يضيفها الوثنيون على المادة ، وهي ماعتادوا ان ينظروا اليها بوصفها المطلق والوجود الكلي ، او من حيث هي الحامل للكيفيات ، هذه القداسة هي المسؤولة الاولى عن صدور التشبيهات عن الكيانات المادية الخارجية. ان هذا المقطع الصغير من معلقة امرىء القيس ، وهو انموذج للتجسيدية في الشعر الجاهلي طراً ، يؤكد لنا أن الوثنيين والبدائيين لايملكون أن يروا المعنى مخلوعاً عن حامله المادي . وعلى هذا فان الكيفيات (المحمولات) هي

---

٤٤ ــ اسبكرت : امتدت . درع : قميص المراة . المجول : ثوب تلبسه الجارية .
٤٥ ــ تسلت : زالت : . العمايات : الظلمات .
٤٦ ــ الوى : لدود . تعذال : لوم . غير مؤتل : غير مقصّر .

دوماً تصورات ذات منشأ موضوعي ، وان كانت تخضع في الذاتلتحولات شعورية عميقة . ويتضحعمق هذهالتحولات في النزعة التفصيليةللشاعر، حيث نراه يحاول ان يفصل صفات المرأة باستمرار . خذ مثلاً :

مهفهفة ، بيضاء ، غير مفاضة ترائبها مصقولة كالسجنجل

ان الصورة تنزع نحو التوضح ، ولاتجد سبيلاً اليه الا عبر هذا التفصيل الذي يسعى دوماً نحو حشد اكبر عدد ممكن من الألفاظ الوصفية التيمن شأنها ان توسع الصورة على حساب عمقها ولكن دون ان تخفي النزوع الشهوي للشاعر : فالخصر طري قابل للتثني والساق اشبه بانبوب قصبة ريانة . ان امرأ القيس يجيد التفكير بأنامله ، وهذا النوع من التفكيرلايمكن ان يصدر الا عن النزوع نحو الارتواء . ومن هنا ، فان الاسس النفسانية للصورة والشكل واللفظة ، وباختصار لجملة الاداة التعبيرية ، هيأسس ليبيدية واضحة بذاتها ، تحرر طاقات الخيال ليقوم بالدور التعويضي وبتغطية نقص لم تتح له فرص التغطي .

اذن حين نتساءل عن علة هذهالنزعة الجسدية والتجسيدية فيتصوير المرأة فاننا نجدها في الغليان الشهوي الفاعل في روح البدائي الذي اخذ التاريخ بتدجينه وارضاخه . ان امعان الغزل الجاهلي في الجسديات دلالة فصيحةعلى تشبث الغريزةبموضوعها الشبقي (الجسد) ، وبالتالي على المقاومة الرفضية التي كان يبديها الايروس ازاء الحظر . وهذا يعني ان الأخلاق القمعية لم تتمكن بعد تمام التمكن من تصعيد الطاقة اللبيدية وتحويلها الى غزلية روحانية كتلك التي سنلقاها في الغزل العذريالاموي، وهوالغزل الذي ينبىءبأن الكبتقد استبطن الروحواصبح يشكلمحتواها الجوهري . وهذا يعني ان الحظر في العصر الجاهلي لم تكن له عينالشدة القمعية التي اخذ يتمتع بها في العصر الاموي ، عصر التناقضات الطبقية الأشد حدة وسحقاً .

لقد ظل البعد الروحاني للمرأة في الشعر الجاهلي غائباً تمام الغياب تقريباً ، لابسبب من حسية البدائيين وحدها ، فقد كان شعراء الغزل الاموي من البدائيين ايضاً (كثير ، المجنون ، جميل ... الخ) ، ولكن بسبب من أن القهر ، الذي هو فيرأينا شرط قبليلبلوغ البرهةالروحانية

هذه ، لم يكن قد بلغ في العصر الجاهلي تلك الدرجة من الشدة التي تجعل الكبت هوية النفس والجوهر المكون لواقعها الأعمق . وهذا يعني أن الشروط التاريخية تلعب دوراً كبيراً في تحديد شكل الفن ومضمونه . غير ان الحسية البدائية قد اثرت تأثيراً هاماً في هذه النزعة الجسدية للجاهلي . وتتبدى هذه الحسية ، بشكل انموذجي ، في تجسيد امرىء القيس لمثال المرأة من خلال حاستي اللون واللمس معاً ففي قوله :

كبكر المقاناة البياض بصفرة غذاها نمير الماء غير المحلل

نجدانه انتقل من حاسة البصر ، التي اشبعها في الشطرة الاولى ، الى حاسة اللمس الماثلة في الشطرة الثانية . ومن شأن مثل هذه الحسية ان تترجم محتواه النفساني الابعد غوراً ، وهو التشبث باللذة الليبيدية بوصفها غاية ذاتها ، وكذلك التعامل مع هذه اللذة بما هي شبقية لاروحانية ولولا هذا التشبث لما اوتيت حسيته تلك الكيفية الذاكية التي تستمتع بها، ولما جاءت على ماهي عليه من التكدس والاندغام . ويعني هذا التشبث نفسه أن تلك النزعة الجسدية والتجسدية ليست الا ضرباً من المقاومة التي تبديها الطاقة الليبيدية ازاء التحريم . ان الايروس يصر على الجسد كلما امعن القمع في قمعيته ، أي في حجب الجسد وحظره . ولهذا كانت صورة « بيضة الخدر » انبثاقاً عن نزعة التفكير بالانامل والاكف وخروجاً من النزعة اللمسية المتطلعة نحو الاشباع اللذي . فهو يتصور هذه المراة رقيقة الى حد أن على اليد أن تعاملها باللين الشديد والا كسرت كماتكسر البيضة .

ولعل هذه الحسية (فضلاً عن الوثنية والايمان بكلية المادة) هي المسؤولة عن رؤية المراة بعين الطبيعة، أو من خلالها . وقد تم للشاعر ذلك من ناحيتين : فهو ، اولاً ، محدود بأفق بيئته بحيث لايملك الا أن يسحب الصفات المثالية سحباً انتقائياً من رصيد الموجودات الطبيعية ، أو من خامات الواقع الطبيعي التي تعيش في خبراته اليومية؛وهو ، ثانياً، لايتعامل مع المراة ككائن موضوعي محايد ، او كجوهر روحاني منشود ، بل كحاجة شبقية لايمكن النظر اليها الا من حيث هي طبيعة ، وبالتالي امراً معقلناً ، الشيء الذي ينطوي ضمناً على ان اللاتلبية هي اللاطبيعة ، وبالتالي اللاعقلانية. وهو إذ يرى الأشياء (أو كيفيات المراة) عبر الطبيعة، او يرى الطبيعة في الأشياء ، في المرأة ، انما يبرهن بصورة لامباشرة على

تشبث الذات ببرهتها الطبيعية . بل ويمكن القول بأن الجاهلي لم يكن ليميز بدقة بين ماهو طبيعة وما هو حياة بشرية ، فالطبيعة فينا ؛ ونحن لانعدو كوننا فلذة من كلية الطبيعة . ففي لجوء امرىء القيس الى عناصر الطبيعة ومعطياتها المباشرة ، وفي استخدام هذه المعطيات كملاط في بناء تمثال المرأة ، لايبسط نزعاته اللذية فحسب ، بل ويضفي العقلانية على تلك النزعات ايضا ، وذلك من حيث التوكيد على واقعيتها التي تأتيها من مثولها في الطبيعة ومن وقوعها تحت البصر واللمس . وبذلك تفقد الطبيعة تهوّشها على يد امرىء القيس ، بل وعلى يد شاعر المعلقات جملة ، وتستحيل الى انتظام محشود ومتماسك ، بل وتفقد حيادها لتجند في خدمة المفهومات والتصورات . ولهذا نراها تخلص من تبعثرها غير المنتظم وتغدو اتساقاً متآلف الأبعاد بعد ان طهتها الحساسية الشعورية للفنان . انها تترجم الى جمال ، والى عقلانية ايضا ، عبر المزاج الانساني الكفؤ ، ومن خلال المرور بمين داخلية نفاذة . وبذلك لاتبقى الطبيعة قواماً خارجياً مستقلا عن الوعي ، بل تتحول الى استطالات حسية وامتدادات للوجدان على أرضية الخارج ، فضلاً عن انها تدخل كبرهة اساسية في تركيبة ذلك الوجدان . وهي لاتملك قابلية اداء هذا التوجدن الا بسبب من كونها تحايث خبرة الجاهلي الذي يعايشها يوميا ، ويتشبث بها روحياً ، مما يقضي على استقلاليتها كموضوع ، ويقيمها كتمثل في الذات .

٤٧ ــ وليل ، كموج البحر ، ارخى سدوله
عليّ بأنواع الهموم ليبتلي

٤٨ ــ فقلت له ، لما تمطى بصلبه
وأردف اعجازاً ، وناء بكلكل

٤٧ ــ سدوله : ستوره . ليبتلي : ليختبرني .
٤٨ ــ تمطى : تمدد . الكلكل : الصدر .

٤٩ ـ الا ايها الليل الطويل ، الا انجلي
بصبح ، وما الإصباح منك بأمثل

٥٠ ـ فيالك من ليل كأن نجومه
بأمراس كتان الى صم جندل

وفي « الجمهرة » ، جاء هذا البيت على النحو التالي :

فيالك من ليل كأن نجومه
بكل مغار الفتل شدت بيذبل

ثم اضاف صاحب الجمهرة الى هذا الموقف بيتاً آخر :

٥١ ـ كأن الثريا علقت في مصامها
بأمراس كتان الى صم جندل

واضح بغير لبس ان الشاعر يعود الآن الى ماكان عليه من حالة مقهورة في المطلع الطللي ، وبذلك يمكن القول بأن المعلقة هي تناوب لحظات الانقهار وتوكيد الذات الذي يتذوب في أبيات هذا الموقف هو مايرفع من قيمتها الفنية ويحيلها الى لوحة رائعة من اللوحات البارزة في المعلقات . ومن شأن هذا العنصر القهري الماثل هنا أن يصور الواقع كوجود مسمم وقلق . ان القهر يتحول هنا الى قلق محض . فثمة نقص يطارد الشاعر دون ان يبوح به ، أو أن يذكره ، وهو مايسبب هذا القلق الحاد .

ان عبارة « كموج البحر » ، التي شبه بها الليل في البيت الاول من هذه اللوحة الفنية ـ النفسية الرائعة ، تنبش شعور امرىء القيس

---

٤٩ ـ أمثل : أفضل .

٥٠ ـ صم جندل : صخورصلبة .

٥١ ـ مصامها : موضعها. مغار الفتل : حبل مفتول جيداً. يذبل : اسم لجبل بعينه.

بالاجتياح الذي تمارسه الحياة عليه ، وذلك من حيث ان الليل لم يكن ليبتليه بالهموم فحسب ، وانما هو الصورة الخارجية لحس الهم القابع في داخله. لقد قام الخيال بانشاء شكل الليل على هيئة داخل الشاعر تماماً، أو وفقاً لنموذج الحالة التي يقاسيها الشاعر في اعماقه . وفي عبارة « ارخى سدوله » ذات اللون القاتم او الكامد يقيم الشاعر صورة لمنغلق خارجي يحيق به ، ولكنه هو الآخر مسحوب من المنغلق الداخلي الذي يحاصره في الصميم . وما يلبث حس الاجتياح هذا أن يتحول الى اكتساح في البيت الثاني ، حيث يقوم الشاعر بتصوير ثقل الليل بالفاظ تجسيمية لها كيفية مادية وقدرة على تحول الحس الروحاني الى مجسدات ذات طاقة على ممارسة السحق : « تمطى بصلبه » ، « اردف اعجازاً » ، « ناء بكلكل » . فبسبب من قدرة هذه العلاقات اللغوية على تحويل المشاعر الى أحاسيس ، الى لمسيات ضاغطة من الخارج، استطاع الشاعر في هنيهة ذاكية ومتدفقة أن ينقل الينا تخارجاته بكامل وزنها وضغطها . فالليل نفسه رمز للهموم المزمنة في الشعور، ولظلمة الواقع وحالة الحصار المتغلقة على الشاعر من الخارج . اما لوحة الليل ، بما هي لحظة بارزة في المعلقة ، فليست سوى استمرار، بل ذروة ، للحظات القهر السابقة وتصريح لامباشر عن سقوط الشاعر تحت عجلات حركة القهر الاجتماعية . ولقد جاءت هذه البرهة ، لاكامتداد لخط السحق السابق فحسب ، بل كنتيجة للتراكمات القاهرة السابقة ايضا . ولذا فانها لاتكتفي باحالتنا الى المطلع الطللي من جديد ، بل هي تطور حلزوني صاعد لتلك الوقفة الكلية نفسها ، بمعنى ان لوحة الليل ، من حيث الماهية ، هي المطلع الطللي عينه ولكن بعد ارتفاعه الى دورة او حلقة جديدة مجردة، وبالتالي شمولية ؛ اي أن القهر كان مجسداً في الطلل ، اما الآن فهو عام وليس له مصدر محدد ، على الرغم من ان ظاهر الموقف يوحي بأن الليل هو مصدر القهر ، اذ الحقيقة ان الليل ليس أكثر من رمز ، رمز نفساني، ان لم يكن رمزاً تقنياً . فاذا كان المضمون في المطلع الطللي محصوراً ضمن اطار البكاء والحزن على الحبيبة المفارقة ، اي مكتفياً بظاهرة واحدة من ظواهر العذاب ، فان لوحة الليل شمولية المعنى ، بحيث لاتحتضن هذا النوع من العذاب أو ذاك ، بل العذاب في مفهومه الكلي . ان لم دوماً جزء من شرط امرىء القيس .

عبر مسلسلة المغامرات السابقة كان امرؤ القيس يـدرك امكانيـة التحرر ، او امكانية تحقيق صيحته النضاليه (اختراق أسوار الحظر وتمزيقها) ، اما الآن فانه يسقط ، يتهاوى ،ينهار أمـام حركة القـمع الاجتماعي القامعة ، فلا أمل في النجاة من وطاه الواقع او في الانفلات من « امراس » القسر الذي يشده الى الأعراف « بكل مغار الفتـل » . ان الفكرة اللامادية المنبثقة عن واقع مادي ، فكرة القهر الرابخ على الروح المفتقر الى استطاعة الازاحة ، تتحول هي الاخرى الى منظور ذي ابعاد مادية كلية الحضور . فنجوم الليل الرامزة الى الحركة ، الى العبـور من الشيء الى نقيضه ، من الليل الى « الاصباح » ، مشدودة الى صخر اصم بحبال من الكتان الذي هو امتن انواع الحبال . فالحركة محبوسة، اذن ، محاصرة كالشاعر نفسه ، أو هي قد لحقت بها المصادرة ، فوقعت اسيرة الحظر ، تماماً كغرائز الشاعر المتطلعة نحو التحرر . ان كيفيات الليل هي كيفيات الشاعر عينها . وهنا نضع اصبعنا على نفسانيةالشكل الفني لهذه اللحظة . ولكن هذا الرزوح تحت التعاسة الكاسحة ينطوي ضمناً على الرغبة في استعادة التوافق بين الشاعر وشروط وجوده ، بل لقد جاءت دعوة انجلاء الليل عن الصبح كرمز مباشر لهذا النزوع نحـو التوافق . غير أن كون الاصباح ليس « أمثل » من الليل يشير بصراحة الى تنكر الواقع لحاجات الشاعر ، ويؤكد يأس امرىء القيس من امكانية التصالح مع شروطه .

ولكن ، ماالذي يعنيه هذا السقوط المفـاجيء الذي أهـوى بروح الشاعر من علياء التبجح السابق الى حضيض الاذعان اليائس المنطوي على الارعواء ؟ ان المعلقة ليست متحركة فحسب ، ليست متنقلة مـن « أ » الى « ب » فقط ، بل ان امرأ القيس نفسه متنقل من « أ » الـى « ب » ايضاً ؛ بمعنى انه محمول على المعلقة أو على حركتها ، وبالتالي متحول بتحولاتها ومتغير بتغيراتها . وبكل توكيد ، لايمكن ، من الجهـة الثانية ، النظر الى أي تحول يطرأ على المعلقة الا بوصفه انعكاساً لتحول طرأ على داخل الشاعر . وعبر هذه التحولات جميعاً تبـرز قسماتـه النفسية التي يمكن تحديدها باجادته للانصات الى نبض غرائزه الاولية ، وعبر هذا الانصات يحقق التكثر وحدته .

الثقافة العربية ورسالتها العالمية

لويس غـاردة		ترجمة الدكتور بكري علاء الدين

تود هذه السطور توجيه تحية إلى النهضة الراهنة للثقافة العربية وإلى خصائص حضورها في العالم الحديث . فالمفكرون والكتاب العرب‌هم الذين يضطلعون بتحديد منحناها التطوري وبتقييم الجهد المبذول القادر على ترسيخ وتفتيق هذه النهضة .

وأرغب هنا أن أقوم برسم الخطوط العريضة للنزعة الإنسانية التي تبحث عن نفسها (بشكل يتناسب مع البعد الكوني) ، وإنه لمن حق هذه النزعة ان تتوقع تقدمة عربية متجددة وحية، حيث يسبب غيابها انتقاصاً لهذه النزعة .

الثقافة العربية ورسالتها العالمية (*)

إن الأسماء أو المؤلفات التي كان يمكن بل يفترض سردها عديدةجداً. وأحبذ التخلي عن الدراسة الممتعة للأعمال الجديدة للشعراء والناثرين العرب إلى المؤرخين والنقاد . وستبقى ضرورة التلميح إليهم حاضرةمابين سطور هذه الملاحظات اللاحقة والتي ستكتفي بالوقوف على المستوىالعام جداً لفلسفة الثقافات . ولئن اقتصرت مراجعـي الصريحـة علـى بعض كتابات الدكتور طه حسين ، فلايعني ذلك إطلاقاً انني نسيت او جهلت منافسيه ؛ ـ ذلك ان كتاباته وقصة حياته نفسها كما رواها لنا بكثير من السحر في « كتاب الايام » تحمل في طياتها ، كما يبدو لي ، قيمة مثال من نوع خاص . ومن البديهي إذن أن تكون هذه الدراسة الموجزة مبداة إليه باعتبارها تحية له . لقد اتصل الدكتور طه حسين مباشرة ، شأنه شأن جميع باعثي الروح في الأدب العربي المعاصر تقريباً ، بثقافة اخرى(الثقافة اليونانية ـ اللاتينية هنا ، وباللسان الفرنسي خاصة) ؛ إذن ، ومع تجنب « اسقاط الذاتية » عن إلهامه وتعبيره ، فإن هذا الرجوع إلى « الآخر » قد سمح له دونما مفارقة ان يكون هو نفسه بمزيد من العمق ، وأن ينهل بحيوية فائقة وحرية أتم من منابعه العربية . وما ذلك لصالح الناطقين بالضاد فقط ، بل لصالح كل مثقف في ايامنا .

إن هذا التامل الاخير يقبل التعميم . ولنامل من عصرنا ذي «الثورة التقنية » أن يتيح لكل إنسان ولكل شعب ازدهاراً ثقافيـاً يمكنه مـن التصرف الحر بمقدراته . تتعرض الشعوب التي عانت من التخلف المديد أو الإغفاء الطويل لغواية خطيرة هي الانتصاب « ضد » الآخرين ؛ أوبتعبير آخر ، مكافحة التسلط الثقافي (حيث لم تكن المخاطرة وهميـة دائمـاً) بواسطة تشبثية مفرطة . وما انفك التاريخ يعلمنا بأن الانطواء الإراديعلى النفس لايفضي الا الى طرق مسدودة . ذلك أن خيرات الفكـر انتشارية فهي مجعولة للاتصال والتواصل . والحق فقد استطاعت محاذيروسائط وسائط الانتقال قديماً، وعلىامتداد مناطقواسعةمن كوكبنا،انتجعل منعدم

---

* من كتاب « الى طه حسين في عيد ميلاده السبعين » ، دراسات مهداة من أصدقائه وتلاميذه ، باشراف عبد الرحمن بدوي ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ١٧ ـ٢٣ .

الانفتاح غير الارادي على الآخرين أمراً محتوماً . ونظراً للإيقاع البطيء الذي كان بمثابة إيقاع للبشر ، فلم يكن بروز الثقافات العظمى لكل قارة ضئيلاً إلى هذا الحد . بل لقد ظلت هذه الثقافات متلهفة لمعرفة « الآخر » ، إلا أن واقع الامر كان يمسكها عن هذه الرغبة . ولا يسعنا إلا أن نحلم لدى استعراض الامكانات الثرية الواعدة بالسلام والتي كان سينعشها تبادل المعرفة العميقة والمنفتحة ، لدراسات آباء الكنيسة اليونانية واللاتينية بين القرنين الرابع والسابع ، أو ، ما كان يمكن ان يقدمه مثل هذا التبادل بين الحضارات الصينية والهندية والغربية على مر العصور .

● ● ●

إنكم توافقونني على الرجوع إلى الماضي العربي الذي كان يملك كما يبدو لي ، في هذا المجال ، عبرة يسوقها إلينا . لقد برهنت الثقافة العربية ـ الاسلامية العظيمة دائماً وهي في اوج أمجادها على مقدرة هائلة على الاستيعاب . فالاهتمام الودي بالآخرين هو ، بالتأكيد ، علامة قوة واستقلالية ؛ ثم إن بوسعنا التساؤل أيضاً عما إذا كان ذلك لايمثل إلا « سمات » سنخية للروح العربية . وهل هنالك من ضرورة للتذكير بمدى رحابة الصدر ، بل وأحياناً بالحمية التي استقبل بها الفاتحون العرب الثقافات القديمة والغنية للبلاد التي كانت تدخل دار الاسلام : الثقافة البيزنطية في دمشق ، والثقافة الايرانية في بغداد حيث سطعت الحساسية الفنية والأدبية حتى الأندلس ، والثقافة الهندية عند تخوم نهر الهندوس ؛ وكان أن قدم الإسهام الهائل ، لا بالفن وحده هذه المرة ، بل بالعلم والفكر اليوناني المدرسي ، قدم للعلوم الدنيوية والدينية والفلسفة في الأراضي الأسلامية عدتها واطرها من البديهيات والأوليات . عند ذلك سطعت انوار العلم والفلسفة العربيين ؛ وكلنا يعلم الأثر الذي مارساه على العصور الوسطى اللاتينية . ـ والحق يقال فإن بعض المؤرخين الذين تأثروا بقوة الأسباب الثواني قبل كل شيء ، قد طمست على ابصارهم بداهة هذه الإسهامات اليونانية ـ الايرانية ـ الهندية ؛ لدرجة انهم لم يتعرفوا على الإحياء الأصيل الذي لم شعثها . الثقافة المدرسية العربية ـ الاسلامية هي كل ذلك دوغاريب ، إنما بعد ان تناولته واضطلعت به العبقرية العربية ، فهي ليست صياغة بحتة لمجرد تبادل التعبير .

في الجزيرة العربية ما قبل الاسلام ، يسهل الكشف عن العديد من الدلائل لتوقع نزعة إنسانية : في الشعر وفي الفصاحة التي رصّعت بها اللغة العربية ، الجميلة والمبينة ، إيقاع جذورها ثلاثية الأحرف ، وفي الفروقات المرنة لصيغ افعالها ؛ في مآثر الكرم والإغاثة والشرف والوفاء بالعهد ، والتي صقلها عري الصحاري والواحات والمدن التجارية القائمة عند تقاطع طرق القوافل . وعندما أصبحت العربية لغة القرآن ، فقد برزت إمكانات التعبير الديني من عبقريتها الدلالية ، من خلال هذه المقابلة ،كلمح البصر ، بين الخلق الذي لايملك سوى ماوهب والخالق مالك يوم الدين. وهذا ما عبرت عنه التفاسير الأولى للقرآن ، وبدايات « العلوم الدينية »في الإسلام .

مالبثت الإسهامات « الأجنبية » التي استقبلت على نحو واسع ، أن عممت صيغ التفكير والتعبير هذه على ثقافة إنسانية ما تزال مصادرها موضع إحصاء ، وهي مع ذلك مدينة لإلهامها الأول بأصالتها الذاتية . وعلى مر العصور ، أو لنقل حتى حوالي القرن الخامس عشر على الأقل ، فإن مقدرتها على الاستيعاب والتجدد قد انسحبت على المجالات المتنوعة للعلم والفلسفة والأدب والفنون . ولنذكر هنا مقالاً للدكتور طه حسين كتبه غداة الحرب العالمية الأخيرة حول مصير الأدب العربي، وحيث استطاع بجدارة ابراز هذا الثبات المزدوج : انفتاح جياش على الآخرين يضفي ، على عكس مايتوقع ، قيمة هامة على البقاء الأصلي للينابيع العربية .

● ● ●

لقد كانت النهضة الراهنة والتي تجعل من الثقافة العربية حقيقة حية ونامية ، مرموقة على نحو من الأنحاء في إرث الماضي . وكثيراً ماقورن العصر العباسي بالنهضة المعاصرة . بيد ان من المناسب ألا ننسى اختلاف السياقين التاريخيين : لقد كان الفكر الأجنبي المتمثل في القرن العاشر ، بغض النظر عن خطوط مساربه ، بيزنطية كانت أم ايرانية ، يمثل ثقافة ميتة ــ وخاصة ثقافة اليونان المدرسية ــ وكانت الثقافة المتمثلة ثقافة إمبراطورية منتصرة سياسياً وقوية اقتصادياً ؛ بينما يعود الفكر الأجنبي المتمثل في القرن العشرين إلى ثقافة ــ غربية ــ هي حقاً تعاني

أزمتها ، إلا انها حية ، وقد برزت منذ البداية محاطة بالقوة التقنية والاقتصادية والسياسية .

عاش الجيل الاول للنهضة العربية الحقيقة اكثر من ان يحلل عناصرها. وكان في ذلك خير وفير . وبقدر ما كان التأثير الغربي المعاصر قويا ، فقد اكدت النهضة منذ بداياتها ، أصالتها واسلوبها ومراجعها العربية ، وقد ساهم المسيحيون والمسلمون ، لبنانيين وسوريين، باشهارها ساطعة. بيد ان الاجيال اللاحقة استطاعت أن تتساءل حول العمل الذي تقوم بمتابعته كما نعلم . اما يسعنا حقا التخوف من أن الترجمة بكميات هائلة للمؤلفات الغربية (والتي كنا نحبذ احيانا اختيارها بقدر أكبر من الصرامة) تقود الى تقليد تبعي ؛ وأنها تعيق بالتالي امكانيات الابداع الجديدة ؟ أما توصل ايقاع الجملة العربية نفسها الى الزواج غير المستساغ مـن ايقاع اللغات الاوربيــة ؟

لقد كانت الصعوبة الاولى مرتبطة دونما شك بحالة التبعية او نصف التبعية السياسية والاقتصادية التي مرت بها اكثر الدول العربية في مطلع القرن العشرين . وستظل العبرة القيمة في التاريخ هي أن ارادة تحرير قيم الفكر كانت مقدمة للتحرر السياسي الاقتصادي . ان عصرا ثقافيا عظيما يتطلب بالطبع استقلالاً في الحياة ، ويتطلب ايضاً أن يعي هذا الاستقلال ذاته جيداً وان يعي مستقبله كي لاينغلق البتة على نفسه ضمن مذهب قومي مرتاب ومتعصب . وما من شيء يساعد الشعب على سطوع نجمه ويمكن من خدمته بالشكل الأفضل كالانفتاح على اتصال حر بقيم الثقافة والحضارة .

وقد تكمن الصعوبة الثانية في الشرخ الذي احدثه انحطاط العصر الحديث بين النزعة الانسانية المدرسية العربية ــ المسلمة وبين الذاكرة الحية للشعوب . وقد صدرت النهضة عن أساس عربي ، وذلك مايسميه الدكتور طه حسين بـ « عنصر التوازن » ، و « عامل البقاء » الصادر عـن « الاصول البدوية » و « عن الطريقة الأولى لتصور الأشياء » ؛ بيد أن هذا

الاساس العربي كان سيتعرض للانجراف بالمعلومات الغربية ، وذلك منذ اللحظة الاولى ، لو لم يندرج ، أو لو انه لم يندرج بمافيـه الكفايـة ، في السياق الموسع القرون السبعة الاولى للهجرة . ولما يمض زمن طويل بعد (١٩٥٣) منذ ان توصل احمد أمين الى تقسيم الكتاب المصريين بحسب النزعتين « الانجلو ــ ساكسونية » و « الفرانكو ــ لاتينية » . وبالتالي ، فكلما توطد الاستقلال الاقتصادي السياسي وترسخ ، فانـه يخشى من نشوء موقف من الارتياب ازاء التأثيرات الاوربية الضخمة ، بحيث لا يعد موقف الارتياب هذا بتباشير انسانية اطلاقا . وساظل مقتنعا بان التبصر الحي والمتنور لما كان عليه الماضي العظيم للثقافة العربية ، دينا ودنيا ، سيبقى أحد افضل السبل للاضطلاع بالمسؤولية ولتمثل أي تيار كان ، لا ان نستسلم حتى يبتلعنا هذا التيار . وليس المطلوب من الثقافة العربية اليوم ان تسلك ثانية ، ازاء الثقافة الغربية ، نفس الطريق التي سلكتها خلال العهدين الأموي والعباسي بصدد الثقافتين اليونانية والايرانية : أقصد بذلك أنه لايتوجب عليها أن تبدأمن جديد من القواعد الوحيدة لماقبل الاسلام وكفى . وبما انها اغتنت وغدت عالمية بفضل ايام مجدها فهي مطالبة باقتحام العالم الراهن . ومن هنا سيهزم اغراء النزعة التشبثية .

يبدوان اكثر المفكرين العرب دراية قد استوعبوا بتبصر هذه الاستمرارية المستعادة . وغالبا ما تحملهم الوثبة الاولى ، كلهم أو جلهم ، نحو التأثيرات التي وردتهم مباشرة ، لأنهم رجال عصرهم . غير ان الحركة الثانيـة ، المتدبرة ، تعيد اليهم بتوجيه خط الهامهم نحو الماضي العربي بكل اتساعه .

يحضرني كتاب الدكتور طه حسين الذي غدا قديما (١٩٣٨) والذي اعتبر ذا اهمية في ذلك الوقت ، « مستقبل الثقافة في مصر » . لقد سلط هذا الكتاب الضوء على الماضي المتوسطي واليوناني لمصر من كل الجوانب : ولكن ، اما في ذلك تبسيط سريع للغاية في تقديم مصر على أنها مرتبطة تماما هي واوربا بالحضارة اليونانية ــ الرومانية ، مع فارق واحد هو أن الأولى تدين بالاسلام ، والثانية بالمسيحية ؟ اما امدت مصر بالقيم العربية الاسلامية على أنها ثقافة دينية ودنيوية ، ولم تؤخذ بوصفها دينا فقط ، الم تتطبع بعمق منذ ذلك الحين بالاسهام العربي الصرف أولا ، والايراني ثانيا ؟ وتبرز في ايامنا وحدة في الثقافة ، غنية من جهة أخرى بالتنوع القطري ، ويساهم

فيها سوية المسيحيون والمسلمون العرب ، بحيث تستطيع (قد تستطيع) اوربا بدورها أن تغني نفسها بسهولة وذلك بالاعتماد على مراجع القاعدة المشتركة .

انطلاقاً من هذه الرؤى، ومع تدرجات في تحليلاته الاولى، حدد الدكتور طه حسين دربه ، وآخرون معه ، واجدا في المقال الذي نوهت اليه سابقا، « التوازن الضروري بين العناصر الباقية لتراثنا الادبي وبين العناصر المتجددة » .

ملاحظة اخيرة . لقد عانت النزعة الانسانية المدرسية العربية ـ الاسلامية من شيء من التقييد الذي كان بلاريب احد عوامل انحدارها : اقصد بذلك الطابع « الارستقراطي » المحصور ، اللهم لولا بعض الاستثناآت النادرة جدا . ونتج عن ذلك انقطاع محسوس تقريبا ، اخذ يتزايد فيما بعد بالنظر الى حياة الشعب العميقة . ولن ارجع هنا الى اختلاف اللغتين المحكية والمكتوبة الذي ساعد ، حقا ، على تطويق الشعب ضمن فنونه الشعبية وعلى جعله مصمتا امام النزعة الانسانية للبلاطات والقصور . ومع ارتفاع مستوى محو الامية الذي لاينِي عن الانتشار يبدو بأن اليوم بات قريبا لكي لايعود بوسع هذا الفرق أن يكون عائقا . ومن الجدير بالملاحظة أن افضل الكتاب العرب اليوم لاينقطعون عن الاهتمام بفكرة الشعب الكادح باعتبارها حاضرة في اذهانهم . ويمكننا أن نسوق على ذلك العديد من الامثلة . وقد يكمن الخطر في « تملق الشعب » ، وفي ذلك طريقة اخرى لاحتقاره . ولن ننسى هنا أيضا بأن الدكتور طه حسين قد استطاع رؤية المشكلة مطروحة، وبأية شروط يستطيع الادب العربي المستقبلي أن يكون مدرسة « للفضيلة والحقيقة والجمال » من اجل الشعب .

● ● ●

اليس بوسع الثقافة العربية أن تصبح قاب قوسين او ادنى من ممارسة الدور العظيم الذي يليق بها ، بالاعتماد على محاور القوة هذه : تعميق قيمها الاصلية والاستمرار المتجدد مع الماضي ، والغيرة على الحقائق وعلى التطلعات الشعبية المشروعة ، والانفتاح الحر على اية ثروة انسانية النزعة في هذا العالم ؟ ولن تكتفي نزعة المستقبل الانسانية باستنساخ الثقافة

الأوربية سواء كانت من الشرق أم من الغرب الى اللسان العربي ؛ بل هي تتوقع ثقافة عربية أصيلة ، أصيلة لأنها منفتحة بتبصر على اية قيمةأصلية وافدة عليها .

ان النجاحات التي حققتها الثقافة الأوربية في العصور الحديثة تركتها في غفلة عن الاسهامات العربية والآسيوية : وكي لانذهب بعيدا عـن الثقافة العربية تحت مظهرها الفلسفي ، فقد سنحت لي الفرصة مرات عديـدة لاعلن على الملأ عدم حصول ابن سينا مثلا ، بمعارفه كـ« رجل مثقف » على مكانة مساوية على الأقل لمكانتي كل من ديكارت وكانت ، معتبرا ذلك نوعا من العار الثقافي . ويمكن التنبؤ من خلال الجهـد المستمر الذي تبذلـه الادارة الثقافية في جامعة الدول العربية ، بصدد ، وابتداء من « العيـد الألفي لابن سينا » بأن ذلك سيسهم في ردم هذه الفجوة . بيد أنه ما من شك ــ ومنذ بضعة عشرات من السنين ــ في ان المفكرين والكتاب في الغرب ومن بين أفضل الموهوبين ، يرغبون بشغف سماع رسالة الشرق ، لا من أجل السيطرة عليه ولا أيضا من أجل التخبط في تلفيقية تبسيطية ، بل لفتح حوار حر معه ، بحيث يحقق كل واحد ذاته على أفضل ما يستطيع وذلك بأن تتوفر له مع الآخر تكاملية لا يستطيع ان يحملها اليه الا هـذا الآخر . ولن تدهشنا اليوم قلة العقول المتلهفة (والقادرة) على الانفتاح هكذا ، بكل احترام ومودة فكرية ، على صيغ من التفكـير والاحساس والتعبير نابعة من التراثات الاجنبية . لأن ذلك يفترض حالة فكرية يتمكن الانسان بها من السيطرة على نفسـه ، مخالفا العديد من النزعات الفريزية والمخاوف السلفية ؛ حالة فكرية هي حركة الفكر ، وذلك لانه تصعب دائما هزيمة الحرية الأصلية ، كونها لاتهزم أولا على حدود ارضها الخاصة .

اذن ، يطيب لي الاعتقاد بأن في وسع الثقافة العربية أن تلعب هنـا دورا لا يمكن استبداله . فلقد استطاعت أصالتها الفطرية أن تتمثل فـي الماضي ، وبحسب خصائصها الاساسية ، الاسهامات اليونانية والايرانية والهندية . وبما انها قد أحسنت الاصغاء ، دونما خيانة ذاتية ، الى هذه

الاسهامات الوافدة عليها من الآخرين ، فقد نعمت بالعصور الكبرى للتاريخ الثقافي حيث سطعت قديما في كل من دمشق وبغداد والقاهرة الفاطمية وقرطبة . افلاتحمل الثقافة العربيةاذن في لحمتهاالتكوينية بالذاترسالة لتكون همزة وصل بين الثقافات الغربية الصادرة عن النهج اليوناني — اللاتيني وبين الثقافات القديمة في آسيا والتي تواجه بدورها تقنية العالم الحديث في هذه الايام ؟

ان روح الغلبة والتشبثية فيالثقافة هما غوايتاالفكر الانسانيوحاملتا الخيبة والموت ايضا . وليس في وسع الثقافة أن تكون عالمية الا اذاكانت باديء ذي بدء هي نفسها بعمق ، كما انه لايسعها تفتيق اصالتها الاصلية الا اذا كانت منفتحة على الآخرين . وهذا ماينطق على اية ثقافة . ويبدو لي أن ذلك ينطبق على الثقافة العربية بشكل خاص — ، فتلك ضرورة مرموقة في نسيج تاريخها بل في أعمق أعماق عبقريتها الدلالية وفي صيغة التفكير اللازم لطبيعتها

ففي الوقت الذي « تضيق الارض » سيكون من المخيف رؤية حياة الفكر منغلقة في حدود مانعة لايسعها الا ايقاف الثقافات القومية ولغمهامن الداخل ، مقصرة بذلك عن اعلاء شأنها .

ولا اعتقد انني اخطيء حينما اقول بأن افضل الكتاب العرب في هذه الأيام ؛ من شعراء وناثرين ، قد خدموا اصالة وعظمة النهضة العربية بمقدار ما نهلوا من الينابيع الأولى وعاودوا العقد مع ارث الماضي بشكل حيوي ، ولقد مكنتهم معرفتهم المباشرة لثقافة اجنبية أو اكثر من عالمية لائقة المستوى .

وختاما ، يسعدني أن احيي في الدكتور طهحسين واحدامن باعثيهذا التناغم المستعاد بين « الأنا » و « الآخر » وحجة مؤسسيه .

النهوض المسرحي في الارض المحتلة

خليـــل السواحري

في اواخر شباط ١٩٧٥ شهدت الضفة الغربية المحتلة مهرجانا مسرحيا شاركت فيه اربع فرق مسرحية هي فرقة بلالين وفرقة بلالين لين ، وفرقة دبابيس وفرقة الكشكول (١) ، ويأتي هذا المهرجان تتويجا لجهود مسرحية مركزة بدأت منذ اوائل السبعينات كمحاولات اولية استمرت في تصاعدها وسط جو من التخلف المسرحي وانعدام التقاليد المسرحية وانعدام الديمقراطية وعدم القدرة على توفير الامكانيات المادية اللازمة للنهوض المسرحي الطبيعي .

ولم يكن هذا المهرجان ، وليس هو الاول من نوعه (٢) الثمرة الوحيدة لهذا النهوض المسرحي فقد عرضت حتى الان وخلال السنوات الاربع الماضية مسرحيات كثيرة ، يمكن القول دونما تعميم ، ان معظمها يندرج في نطاق المسرح المقاوم ، الذي وان استعمل الرمز والايحاء فهو يظل يحوم بشكل او بآخر حول المشكلة الاساسية ، مشكلة الاحتلال الاسرائيلي واستلاباته الحضارية التي يمارسها ضد الانسان الفلسطيني في الارض المحتلة .

ولسنا هنا بصدد الحديث عن مختلف النشاطات التي جرت وماتزال تجري حتى الان في فلسطين المحتلة للوقوف في وجه مخططات الاحتلال الصهيوني واستهدافه تشليح الانسان ـ الفلسطيني من انتماءاته القومية والحضارية ، ويكفي ان نشير في هذا المجال وبشكل عابر الى الجهود الجليلة التي بذلتها وما تزال تبذلها لجنة الابحاث الاجتماعية والتراث الشعبي ــ الفلسطيني بالبيرة في جمع ودراسة وإحياء الفولكلور الفلسطيني

-منوهين بشكل خاص بالمجلة الفصلية التي تقوم باصدارها هذه اللجنة (مجلة التراث والمجتمع)(٣) وبالتجربة التي اجريت لجمع الفولكلور (بمختلف جوانبه) لاحدى القرى الفلسطينية ـ ترمسعيا ـ والتي انتهت باصدار كتاب طبع ووزع على الستانسل في الضفة الغربية (٤) في اوائل عام ١٩٧٣ عن اللجنة نفسها .

ثمة ظاهرة اخرى نجمت عن هذا النهوض المسرحي والتصقت به ، ولعلها ان تكون جانبا مكملا له وهي ظاهرة الاغنية الشعبية الفلسطينية المقاومة ومثل هذه الاغاني او الاناشيد وضعت اصلا لتكون في نطاق العمل المسرحي ولكنها اخذت تشيع في الاونة الاخيرة بحيث اصبحت هذه الاغاني والاناشيد تطبع على اشرطة واسطوانات وتباع في الاسواق (٥) ، وسوف نتحدث عن ذلك بشيء من التفصيل في موقع آخر من هذه الدراسة .

ان مسألة النهوض المسرحي في الضفة الغربية ، وفي ظل اوضاع احتلالية قمعية ، لهي ظاهرة تستحق الاهتمام والتحليل وان كنا لسنا معنيين هنا بتقصي كل ابعاد هذه المسألة الا انه لابد من القول بأن تجربة الاحتلال الصهيوني الاستيطاني جعلت قضية الوجود القومي والحضاري والبشري للانسان الفلسطيني قضية تعاش كل يوم على صعيد الممارسات الصهيونية ضد الانسان العربي ووجوده برمته ، وجوده الجسدي والفكري، انتماءاته وجوانب فولكلوره، ارضه ومنزله، الامر الذي ولد في المقابل حركة تحد رافضة ضاربة بجذورها في الارض الفلسطينية والتراث الفلسطيني ولقد جاء النهوض المسرحي محاولة لتكريس هذا التشبث الفلسطيني بالجماهير وبالارض وبالتراث .

البدايات الاولى للفرق المسرحية :

في اوائل عام ١٩٧٠ بدات فرقة مسرحية صغيرة من الهواة بالتدرب على احدى المسرحيات لسميح القاسم (قراقاش) في مدينة رام الله ، وقد قطعت فرقة الهواة هذه اشواطا لابأس بها في انجاز هذا العمل المسرحي الا ان سلطان الاحتلال كانت لهم بالمرصاد وحالت دون تقديم هذه المسرحية ، وقد صادف في هذا الوقت ان عاد من فرنسا الى الضفة الغربية احد الشباب الفلسطينيين ممن درسوا الاخراج المسرحي ويدعى فرانسوار ابو

سالم ، وكان في نيته ان يقوم باخراج فيلم عن القضية الفلسطينية ولكنه لم يتمكن من ذلك لاسباب مادية ، فاتجه الى العمل المسرحي ، واجرى اتصالات ـ متعددة مع فرقة الهواة تلك وتأسست بذلك فرقة البلالين من ثلاثة عشر شخصا هم : فرانسوا ابو سالم ، سامح العبوش ، هاني ابو شنب ، علي حجاوي ، ناديا ميخائيل ، عادل ترتير ، حسام التميمي ، ماجد الماني ، اميل عشراوي ، مايكل قسيس ، سمير عشراوي ، فيرا تماري ، ميلاد كيدان ، وقد انضم الى هؤلاء فيما بعد كل من مصطفى الكرد وسميرة عشراوي وامل تلحمي .

هؤلاء هم الهواة الذين اسسوا اول فرقة مسرحية في الضفة الغربية المحتلة ، ورغم أن هذه الفرقة قد انشقت فيما بعد الى فرقتين مسرحيتين(٦) الا انها ماتزال حتى الآن تقف على راس الفرقة المسرحية في الضفة الغربية ، ليس لانها اقدم هذه الفرق ولكن لانها استطاعت ان تقدم اعمالاً مسرحية مرموقة خلال هذه الفترة ولذلك فلسوف نسهب هنا في التحدث عن هذه الفرقة واعمالها مكتفين بمجرد الاشارة السريعة للفرق المسرحية الاخرى .

لماذا البلالين ؟

يقول فرانسوا ابو سالم(٧) أن تسمية الفرقة (بالبلالين) جاء بمحض الصدفة حين اطلقه احد اعضائها « سامح العبوشي » دون اية محاولة للايحاء بشيء وبعد ان كانت الفرقة قد قطعت خطوات واسعة في اعمالها المسرحية دون أن تحمل اسماً ما ، ومع ذلك فقد ابتعدت هذه الفرقة بحملها مثل هذا الاسم (بلالين جمع بالون) عن الاسماء التقليدية المبتذلة والمستهلكة .

وتظل القضية الاساسية بالنسبة لاية فرقة مسرحية ليس في الاسم الذي تحمله ولكن في الاعمال التي تقدمها وفي الاهداف التي ترمي الى تحقيقها ، وفي المقابلات التي اجرتها جريدة الفجر المقدسية تحدث اعضاء « بلالين » عن أهداف فرقتهم فقال سامح العبوشي لقد اكتشفنا اهدافنا بعد فترة من العمل ذلك لانني اعتبر فرقتنا تجربة رائدة بحد ذاتها ، فكل ماتقوم به هو أعمال جماعية ، جميع اعضاء فرقتنا هن ممثلون ومنتجون

ومخرجون ، لانسير على الطريقة التقليدية ـ مخرج واحد منتج ـ ممثل.. الخ .. نحن نؤمن بالعمل الجماعي المشترك كطريق لتطوير المسرح الفلسطيني لتحقيق أهدافنا وهي :

أ ـ مخاطبة الناس باللهجة العامية من اجل ايصال الفكرة للغالبية العظمى من الناس ، نحن نتوجه الى الناس الأميين البسطاء ويجب أن تكون مخاطبتنا لهم بالطريقة التي يفهمونها .

ب ـ خلق لون مميز للمسرح الفلسطيني يعمل على خلق انطباع جديد لدى الناس .

جـ ـ إيجاد نواة لمسرح متنقل يعمل في المدن والقرى على السواء .

د ـ إيجاد مسرح القهوة او المسرح الذي يعمل داخل المقاهي ونحن على استعداد للانتقال الى اي مكان نجد فيه تشجيعاً وفائدة لعملنا المسرحي . اما فرانسوا ابو سالم فبالاضافة الى تأكيده على ضرورة اسهام الفرقة في تشجيع العمل المسرحي وتدعيمه في اوساط الجماهير فقد أكد أن من مهمات الفرقة إيجاد مسرح شعبي بكل معنى الكلمة وقال ان من اهداف فرقتهم كذلك،محاولة تجسيد مشاكل المجتمع وتبيان الواقع السياسي الذي يحياه الناس في الضفة الغربية ، وتوضيح الامور الغامضة للجمهور باسلوب هزلي حيناً وجاد حيناً آخر ، وذلك من أجل اجبار الناس على التفكير بطريقة مختلفة عما يفكرون به حالياً .

المسرحية الاولى « قطعة حياة » :

لم يتوفر لدينا نص هذه المسرحية ولذا سنقوم باجتزاء بعض مما كتبته عنها الصحف التي تصدر في الضفة الغربية في حينه ، ففي مقال نشرته جريدة القدس يقول الكاتب(٨) :

تدور احداث المسرحية حول نظرية العمل والعمال ، هكذا بدات وفجأة تحول النص والعمل ، وبانعطاف غير متوقع ، الى معالجة قضية فتاة

العصر وانتهت المسرحية ولم يستطع المخرج المؤلف (فرانسوا أبو سالم) إيصـال مضمون ماكتبه الى الجمهور ، فجـاء جـو الحدوتة مشوهـاً وكل الذي شد الجمهور الى خشبة المسرح كان ذلك الموقف الكوميدي في شخصية « أسعد » الشاب الساذج الحالم ، وباعتقادي ان هذا الموقف الكوميدي كان بمثابة الناقوس الذي أيقظ الحاضرين من دوامـة دراما غير مدروسة جيداً وبالتالي انقذ العمل من مصير آخر .

وعن المسرحية نفسها يقول آخر(٩) : كانت المسرحية ناجحة جـداً الموضوع مطروق ولكنه لايمل فهو جـديد دائما ، الفقـراء الكادحـون أفكارهم ، خيالهم ، منطقهم ، حياتهم ، والاغنياء المتسلطون ، تفكيرهم ، فلسفتهم ، مصالحهم ، كل هذا استطاع المؤلف المخرج ان يسرده فـي مشهد مسرحي واحد سرداً رائعا من حيث النص والحركة وكانت الادوار في الغالب أصغر من أصحابها فالشخصيات المؤدية كشفت عن خامـات تمثيلية ممتازة ونجح المخرج في دمج المسرح بالصالة ، وعن بعض الادوار لقد تألق في المسرحية الشاب الذي لعب دور « أسعد » فقد كان تجسيداً حياً (لتقحيف) ابن البلد والشاب الذي لعب دور محمود الطباخ وهـو المؤلف نفسه اعتمـد كثيرا على التمثيل الصامت او الاداء الايحائي ، وكان طريفاً مقنعاً ، في أدائه طاقات تمثيلية كبيرة .

المسرحية الثانية ((العتمة)) :

عرضت هذه المسرحية في أكثر من مكان في الضفة الغربية في أواخر عام ١٩٧٢ وتدور فكرتها حول عدة قضايا لاقضية واحـدة وأن كانت القضية محور المسرحية (المقدمة المنطقية) تدور حـول موقف مختلف القطاعات من مشكلتها وهي « العتمة » ، تعطل جهـاز الاضاءة أثنـاء عرض مسرحيتها ، والعتمة هي رمز أوسع دلالة يشمل في ثناياه الوضع القائم حاليا في الضفة الغربية ــ الاحتلال ــ وفي هـذه المسرحية يؤكـد المؤلف ــ المخرج والممثلون ــ على اصالة موقف الطبقة العاملة وقدرتها على حل المشاكل بصمت ودونما كلام كثير ، وتعري في الوقت نفسه موقف القطاعات الاخرى ، كالمثقفين ذوي السمات البورجوازية ، وتبين فشلهم واستعراضيتهم دونما توجه حقيقي للانخراط في العمل الجدي لحـل مشكلة القيمة . ورغم ان المسرحية قد وقعت في عدة عيوب كالمباشـرة

والوضوح في عرض المشاكل بشكل خطابي وفج أحياناً ، كما وقعت في التشعب (معالجة أكثر من موضوع في آن واحد) فقد كانت استجابات الجماهير لها المزيد من الفهم والاستحسان ويؤكد ذلك التعليقات المختلفة التي نشرتها الصحف ونجتزيء فيما يلي بعضا منها :

١ ـ تحت عنوان هل رأيتم كيف يموت الرجال كتب واصف ضاهر يقول(١٠) : « لقد عرت العتمة مجتمعنا وجردته من كل مظاهره الخارجية ليبدو على حقيقته المؤلمة المرة ، فيها رأينا مجتمعنا المتناقض الحائر الضائع الارتجالي رأينا نظرة مجتمعنا الى الزمن وعدم اعتبارنا له ، كما رأينا نظرة مجتمعنا الى المرأة واعتبارها عبدة لسيدها الرجل ، اسيرة رغباته وغروره ، لامكان لها في دنيا الرجل الاناني ولا قيمة لمواهبها وطاقاتها ووجودها ، رأينا مجتمعنا في شبابه التائه غير المؤمن ببلده وخدمته ، لقد رأينا في هذه المسرحية كل مالانرغب ان نعرفه عن انفسنا وننكره . »

٢ ـ كتب ايليا الشوملي « تحت عنوان » من وحي العتمة مقالا جاء فيه (١١) : تحدث كثير من الادباء والمصلحين الاجتماعيين عن أحوال وأمراض مجتمعنا والظلام والجهل الذي يخيم على نواح عديدة منه منذ عدة قرون رغم كل مايبذل من جهد لتغيير الاوضاع والارتقاء بالمجتمع الى مصاف المجتمعات المتقدمة ، ومن هنا كان دور بلالين في مسرحية العتمة ، محاولة ضمن المحاولات التي تبذل لتطوير الواقع الذي نعيشه ، أرادت بلالين أن تساهم مساهمة فعالة في اظهار مشاكل مجتمع مايزال في طور النمو فكانت العتمة تجسيداً حياً امتزجت فيه الحركة والاشارة مع الصوت والاضاءة لتقدم عملا فنيا مرموقاً رغم ضآلة امكانيات الفرقة. ان هذه المسرحية تعبير صادق عن كفاح المرأة الدائب ضد الجهل وضد كل مايمس كرامتها ويحد من حريتها في اداء رسالتها في المجتمع على الوجه الأكمل » .

٣ ـ كتبت نجوى قعوار فرح تحت عنوان « بلالين » في رام الله تقول(١٢) : من ناحية المحتوى لقد وضعت المسرحية اكثرنا ، بشكل مقلق ، في قفص الاتهام وسلطت الانوار عمليا على من يجسدون أمراضنا الاجتماعية لنراها في ليلنا الحالك السواد مثل الدجل الاجتماعي ،

انفاق الوقت في المهاترات الكلامية بينما الحاجة ملحة الى العمل ، انانية المثقفين واستعلائهم ، سبات الشعب وضياعه في عالم الشيش بيش ، خلاعة بعض المترفين ولياليهم الحمراء ، التشدق بالتقاليد العربية واستعمالها كرباجاً لخنق المواهب والطاقات البشرية » .

٤ ــ كما كتب مراسل مجلة « الجديد » الفني يقول(١٢) : « ان فرقة بلالين ملتزمة بتقديم اعمال مسرحية هادفة تصور أوضاعنا الاجتماعية تصويرا دقيقا ، وهي تعتقد ان الاهتمام بأوضاع الطبقات الشعبية الكادحة سيكون أساساً لكل اعمالها المسرحية ، ويؤكد ذلك اهتمام الفرقة بضرورة الوصول الى القرية واقامة عروض مسرحية فيها لنشر الوعي هناك وخلق جمهور للمسرح في أوساط الجماهير الشعبية ورغم الصعوبات التي تواجه مسيرة هذه الفرقة الرائدة، فان عزم أعضائها على المضي في اداء هذه الرسالة العظيمة يجعلنا ننظر بكل اهتمام الى فرقة « بلالين » » .

المسرحية الثالثة « ثوب الامبراطور » :

بدأت بلالين بتقديم هذه المسرحية ضمن مهرجانها المسرحي الذي ابتدأ في التاسع من آب ١٩٧٣ في مدينة رام الله والذي ضم كذلك بعض الدبكات والغناء المطور والمهذب .

والمتصفح لنص هذه المسرحية يخرج بانطباع أولي وهو انها اجود ماقدمت الفرقة حتى الآن من نصوص مسرحية ، بل انه يمكن القول ان « ثوب الامبراطور » نص مسرحي كامل تماماً من الناحية الفنية .

والنص مستوحى أصلا من حكاية شعبية يسمونها « ثوب السلطان » وقد استبدل السلطان بالامبراطور لاعطاء الحكاية ابعادها المعاصرة والموحية ، وتدور الحكاية الشعبية حول ملك ظالم كان مغرما بالثياب لايكاد يلبس ثوبا حتى يرميه ويطلب ثوبا جديدا لكل يوم وقد ارهق ذلك الشعب وخاصة الحرفيين منه (الخياطين) فضاقوا ذرعا بذلك وقرر اثنان من الخبثاء منهم الانتقام من الملك وفضحه فروجا أخباراً مؤداها

انهما يقدران على صنع ثوب جديد فريد من نوعه ، وهـذا الثوب مـن النوع الشفاف الذي لايستطاع رؤيته بسهولة ، وعرضا على الملـك أن يخيطا له هذا الثوب وقالا له ان كل من يزعم ان هذا الثوب غير جميـل أو رائع او مبتكر هو خائن للملك ومتآمر على عرشه .

ولما كان الثوب وهماً ولا شيء فقد تقرر أن يقام احتفال كبير يلبس الملك فيه هذا الثوب ويتحول في أرجاء المملكة وهو يلبسه راكباً على ظهـر حصانه ، وضمن هذا الاحتفال نزع الملك ملابسه الحقيقيـة وارتـدى الثوب الوهمي الذي هو لاشيء وركب عاريا ظهر جواده ، ولم يجرؤ أحد على ان يقول للملك ان الثوب خدعة وانه يسير عاريا بين الناس حتى جاء طفل وقال ذلك ثم تجرأ الناس بعدها على ترديد « الملك عارياً » ثم انقضوا عليه وسحلوه في شوارع المدينة .

ولكن الفرقة تصرفت بالنص الاصلي للحكاية وحرفته عن مضمونه الاصلي فادخلت شخصية « المهرج » الذي يلذع بتعليقاته ووصمت من خلال قالب الحكاية المسرحي الجديد بعض فئات المجتمع التي يقال عنهافي الامثال الشعبية « انها مع الواقف » تلك الفئات التي تزين للحكام الباطل وتقدمه على انه حق وهم في المسرحية الحاشية (المستفيدون من النظام) والمؤرخون والشعراء والمثقفون ، واعطت الدور الثوري للمهرج والاطفال الذين كشفوا حقيقة العري والخداع وجعلت الامبراطوريصحوعلى فاجعته المضحكة والمبكية وهي كونه عارياً في وسط جمع يصفق له على أنه لابس ومستور العورة .

الامبراطور : ضاعت العينين تحت عجلة التاريخ ، قل لي يا مؤرخ وانت ياشاعر وانت يا جلاد مزبوط انا بالزلط ؟ وين راح هالولد الصغير؟ قطعت راسه بالسياف ؟ طلع خاين ياوزير ؟ صار حكيم زيك ياحكيم ؟وينك ياطفلي المسكين ؟ . . . الخ

المهرج : ولحد هون ياسادتي يامحترمين بتخلص قصتنا المعروفة ، كنت حابب اني اخلصها بالضحك والمزح بس عاد شو أساوي اذا المؤلف بيحب الحزن وحساس ، المهم بدي اقولكم قبل ما تطلعوا وتروحوا تناموا ارجوكم انكم تطلعوا مرة واحدة في عينين الاطفال عشان تذكروا عينيكم

العتيقة اللي خربتوها من كثرة الاستعمال ، وتعرفوا ان البراءة هي اصل الصدق والجراة ... وقبل ما اقولكم تصبحوا على خير اتزكروا انه الاواعي اشي خطير ، واللي يتخلى عن اواعيه والا ببيعها عشان يربح اكثر ما يزعلش من النتائج اللي بيلاقيها وما يحزن اذا صارت الناس تضحك عليه وتقول عنه طالع بالزلط .

وهكذا تأخذ الملابس هنا رمز الوطن والتقاليد والحضارة التي يحاول المحتل تشويهها ويزين للفلسطينيين في الارض المحتلة التخلي عنها واستبدالها بتفاهات التحضير الاسرائيلي المزعوم .

وفي المهرجان نفسه ١٩٧٣ قدمت الفرقة مسرحيتها الرابعة التي حملت عنوان « نشرة احوال الجو » وتدور احداث هذه المسرحية حول مسائل الارتباط بالارض وبعض قضايا الصراع الطبقي ولم يتوفر لدينا نسخة من نصها لنقوم بمناقشتها كما لم يتوفر لدينا ماكتبته صحف الضفة الغربية عنها ، الا ان الفرقة قدمت في المهرجان نفسه مسرحية لناظم حكمت واسكتشا غنائيا بعنوان الكنز ، كما حاولت ان تقدم عملا شبيها بالاوبريت بعنوان انشودة الدم ولكن سلطات الاحتلال لم تقم باجازة هذا النص .

في عام ١٩٧٤ قدمت فرقة بلالين مسرحية شعبية بعنوان تعال تخرفك ياصاحبي (١٤) وتدور حول مسائل الصراع الطبقي في المجتمع الفلسطيني (الضفة الغربية) مع التفاتة غير مبلورة ولا ... واضحة الى علاقة ذلك بالوضع الاحتلالي القائم ، وقد انتهت هذه المسرحية الى نهاية غامضة وغير مريحة لانها خلطت في القضايا التي طرحتها بين أولويات النضال القومي واولويات النضال الطبقي ويبدو ان المسرحية رجحت الاولويات الثانية ــ خطأ ــ وقد تداخلت هذه المسائل بمسائل التنظيم النقابي في فلسطين المحتلة (١٥) .

اما آخر مسرحيات هذه الفرقة فقد كانت مسرحية « ترباتك ياعمي » وقد قدمت في المهرجان ــ المسرحي الاخير شباط ١٩٧٥ ولسنا نعرف حتى هذه اللحظة شيء عن هذا النص المسرحي .

تلك هي فكرة عامة عن هذه الفرقة التي ظلت كما يبدو ورغم انشقاقها، وخروج جماعة بلا ـ لين عنها ماضية في تأصيل وتطوير عملها المسرحي يؤكد ذلك اعمالها التي بدأت تأخذ الشكل الفني الحقيقي للمسرح المتكامل، ناهيك عن اتجاه هذه الفرقة الى التراث الشعبي الفلسطيني (مسرحية ثوب الامبراطور) واتجاهها نحو الجماهير المسحوقة من العمال والفلاحين (اصرارها على ان تكون العامية هي لغة الحوار) واتجاهها في الآونة الاخيرة الى تقديم ما يسمى بجريدة المسرح وهي عروض مسرحية قصيرة لاتتعدى مدتها العشر دقائق تقدم مع بعض الاسكتشات الغنائية والدبكات والالحان الشعبية وتعرض في الشوارع والمقاهي (١٧) . هذا بالاضافة الى ماافرزته هذه الفرقة من اغنيات واناشيد يمكن ادراجها في نطاق الاغنيات الشعبية المقاومة .

الفرق الاخرى :

خلال الفترة من ١٩٧١ حتى الان ظهرت عدة فرق مسرحية في مختلف مدن الضفة الغربية منها فرقة المسرح التجريبي وفرقة المسرح الكوميدي، اصبحتا تحملان اسمي الفرقتين اللتين شاركتا في المهرجان المسرحي الاخير ويبدو ان هاتين الفرقتين قد انحلتا خلال هذه الفترة واعيد تكوينهما حيث مع بلالين وبلا ـ لين وهما دبابيس والكشكول .

الاغنيـات :

اثناء التجارب التي كانت تجريها فرقة بلالين في تأليف واخراج مسرحياتها وخاصة اثناء عملية وضع الالحان التي تتناسب مع المضمون المسرحي ، تبين لهم ان هناك ضرورة ماسة لتضمين بعض الاناشيد والاغنيات ذات الصلة الوثيقة بالاهداف الوطنية العامة التي يرمون الى تحقيقها .

وقد قادتهم هذه التجارب الى خلق نوع من الاناشيد والاغنيات التي يمكن ان نسميها ـ « الاغنيات المقاتلة » ورغم ان الفتـرة الزمنية التـي انقضت على بداية ظهور هذه الانماط من الغناء لا تتجاوز العامين حتى الان إلا ان هذه الاغنيات والاناشيد لاقت نجاحاً وشيوعاً منقطعي النظير في الاوساط الشعبية في الضفة الغربية ، واصبحت تطبع على اسطواناته

واشرطة تسجيل يجري بيعها وتوزيعها في مختلف ارجاء فلسطين المحتلة.

ولايجد المستمع والدارس لكلمات والحان واداء هذه الاغنيات والاناشيد كبير عناء في معرفة الاسباب الحقيقية وراء شيوع وتداول هذه الاناشيد، وسأحاول هنا، ومن خلال ما استطعت ان استمع اليه من هذه الاناشيد، ان احدد بعض الملامح الاساسية لهذا النمط من الاغنيات المقاتلة :

ففي الوقت الذي ظلت فيه الاغنية العربية بشكل عام وحتى بعد نكسة حزيران، تغرق في ميوعة عاطفية لاحد لها وانسلاخ يكاد يكون تاما عن **الالتزام بقضية الانسان العربي الذي ــ يكابد الاحتلال والتخلف والقهر، اقول في هذا الوقت** بالذات وجدت مجموعات الشباب وخاصة في **فرقة البلالين ضرورة** ــ ان يقدموا للانسان في الارض العربية المحتلة **نمطا من الغناء واللحن** يربطهم بارضهم وبتراثهم ويثير فيهم روح **الانتماء الوطني والقومي** ويكون بديلا ولو بين الحين والحين لاغنيات الاستلاب ــ **العاطفي المقيتة التي** تسمم الأثير العربي من اقصاه الى اقصاه، ولقد كانت **الخطوة الاولى في هذا** الصدد هي البحث من الالحان الشعبية واستبدال **الكلمات العبثية فيها** بكلمات ذات مدلول وطني وقومي صارم، **وكنموذج على ذلك** سأقدم هذين النمطين من الاغنيات :

أ ــ هناك لحن شعبي كثر تداوله ليس في فلسطين فحسب وانما في معظم بلاد الشام وكلمات هذا اللحن كانت تفوح اصلا برائحة اللامبالاة والتهريج واللامعقول تقول الكلمات :

بابوري رايح رايح
بابوري جــاي
بابور محمل سكر وشاي

واذا كانت حكاية السكر والشاي مرتبطة فيما يبدو بالازمات الاقتصادية الفاجعة التي مرت ببلاد الشام في السفر برلك او ربما الحرب العالمية الثانية الا ان القضية الوطنية اصبحت بالنسبة لشباب البلالين اهم من

ذلك بكثير وقد استبدلت الكلمات في اللازمة اللحنية السابقة لتصبح كما يلي :

بابوري رايح رايح
بابوري جاي
صامد ع ارضي
وفوقي سماوي

واصبح هذا المطلع لازمة لاغنية وطنية مقاتلة تقول بعض كلماتها :

كفوا عن الهرج ياقوم
عمر القول ما فاد
هاتوا سواعدكو معي
نتحدى كل جلاد
وجلادنا مهما طغى بجوره وظلم
احنا على ارض اجدادنا مزروعين اوتاد

ب ـ هناك لحن شعبي سبق وان استفاد منه الرحبانيان واعادوا صياغته وتوزيعه وتقول كلمات هذا اللحن :

يا ميت مسا ويا ميت مسا
ع اللي ما بترد المسا
ياميت مسا

وقد التقط شباب البلالين هذا اللحن وابقوا على اللازمة كما هي ولكنهم اضافوا اليه كلمات اغنية مقاتلة اقتطف لكم منها ما يلي :

ويلي على شعب انظلم
قضى حياته في الخيم
غيروانبنى
وهو انهدم
غيرو اخذ

وهو انحرم
ويلي انا
ياميت مسا وياميت مسا
عمر الأسى ما يتنسى
يا ميت مسا
مين اللي هموا طفح ؟
وين اللي غرقوا بالفرح ؟
زت القيود
وانسى الجرح
قوموا معي نبني صرح
لولادنا
ـ ياميت مسا ياميت مسا ... ـ

ولم يكن الالتصاق بالفولكلور القتالي واللحني الفلسطيني هو السمة الوحيدة التي تميزت بها الاغنية المقاتلة في الضفة الغربية ، فثمة ملامح اخرى يمكن تلخيصها كما يلي :

اولا : لما كانت مسألة الارتباط بالارض من اخطر المسائل التي تبذل سلطات الاحتلال الصهيوني جهدها لتفكيكها وتحويل الانسان العربي من مزارع يتمسك بارضه معاشيا وحضاريا الى عامل بالاجرة فمهاجر من الريف الى المدينة فمغادر نهائيا الى المهاجر والمنافي خارج فلسطين المحتلة تمهيدا للاستيلاء على ارضهم وتكريس الاستيطان والوجود الصهيوني فيها ، وادراكا لشباب البلالين لهذه الحقيقة الناصعة والخطيرة فقد ركز هؤلاء اهتمامهم على هذه المسألة وجعلوها محورا اساسيا لمعظم الاغنيات والاناشيد وفيما يلي بعض النماذج :

أ ـ تقول اغنية ـ هات السكة ، عد المنجل ـ . ـ كلمات والحان وغناء مصطفى الكرد ما يلي :

هات السكة ، عد المنجل
اوع فيوم عن ارضك ترحل
اشجار بلادي عم تذبل

وشبابنا قاعدة مرتاحة
والخضرة عن جبلي بترحل
والطير عيونه نواحه
والحجل بيجي ع البيدر
ما بيلاقي لولادو قمحة
والارض ان عطشت يا بوسالم
بتنادي الغربا تفلحها
قوم ما محمد واسقى الزرع
ازرع واشبع وعيد المجد
واحصد زرعك واجمع قمحك
عيد البسمة على الرمان
والورده اللي بايت زعلان
والفلة اللي صارت مصفرة
واللوزة اللي بدها نواره

ب ـ تقول اغنية ـ باولاد بلدي ـ كلمات والحان وغناء مصطفى الكرد

يا ولاد بلدي
يا صبايا بلدي
هاتوا الفرسات نزرعها
حتى يصير الخير كثير
يافيصل خد الغرسات زرعهن وزيد الغلات
ازرع واتعب على ارضك
بلدك من اجمل البلاد .

جـ ـ تقول اغنية ـ بالامل ـ كلمات والحان وغناء مصطفى الكرد ـ

يا فلاحين ازرعوا بلا خوف
من طوفان او نار اليوم
الطوفان لازم يروح
والحريق يصبح رماد
والامل يصبح حقيقة

ثانيا ـ الدعوة الى الصمود في وجه الارهاب الصهيوني بمختلف اشكاله واساليبه ومقاومة اجراءات الاحتلال سواء في مصادرة الاراضي اومطاردة المقاومين او تعذيبهم وارهابهم وهذا الجانب يرتبط حقيقة بالنقطة الاولى المتعلقة بالتمسك بالارض الا انه يتناول هنا بعض الجزئيات ففي اغنية ـ بيت سكاريا(١٨) ـ يقول مصطفى الكرد :

فانا فلاح
من ترمسعيا من يطه
فانا فلاح
من دير البلح ومن سلوان
فانا فلاح
اقدم فيها ممن وفدوا

وفي اغنية ـ وتقول جارتنا العجوز ـ كلمات فوزي البكري ـ لحن وغناء مصطفى الكرد ـ مطالبة صريحة بالصمود والصبر على التعذيب والتنكيل :

اصبر .. اصبر
فالصبر قهقهة السجين
كفكف دموعك لا ينال الحق بالدمع الهتون
كفكف .. كفكف
اعلن جنونك
فالجنون هو ان تكون اليوم عاقل
دغدغ بلثتك السلاسل
دغدغ .. دغدغ
واقرا على سمع الرفاق
وكل معتقل مناضل ... الخ

ثالثا ـ بعث الامل وروح التفاؤل والتأكيد الدائم على ان الاحتلال لابد وان يزول واذا كانت هذه الامور هي السمة الغالبة لكل الاغنيات الا انها احيانا تبرز بشكل صريح وواضح ، فهناك على سبيل المثال اغنية ـ الامل ـ

وتدور كلماتها كلها حول هذه المسالة ، ويرد فيها مقطع يربط بين نضال الفلاح المتمسك بارضه ونضال العامل والمرأة في الارض المحتلة :

الامل يصبح حقيقة
من فتاة زي الرجال
الامل يصبح حقيقة
من سواعد العمال
الامل .. الامل .. الامل يصبح حقيقة

وفي اغنية ـ ماشي ماشي نجد هذا المقطع :

كلنا نعدو نحو الصرخة
كلنا نعدو نحو الصرخة
نحو الحرية نعدو

تلك هي لمحة موجزة عن النهوض المسرحي في الضفة الغربية المحتلة ابان سنوات الاحتلال الماضية ، وهو نهوض اذا دل على شيء ، فانما يدل على ان الانسان الفلسطيني المقاوم قد سلك مختلف الطرق لمناهضة الاحتلال سياسيا وحضاريا وعسكريا ، ولعل مسألة اثبات الوجود القومي والحضاري هي ما حاولت فرق المسرح المتعددة ان تناضل في سبيل تحقيقها باعتبار المسرح اكثر الانواع الادبية التصاقا بالواقع السياسي والثقافي الراهن .

★ ★ ★

الهـوامش

(١) استمر هذا المهرجان ثلاثة ايام من ٢٦ الى ٢٨ شباط ١٩٧٥ . وقد تضمن بالاضافة الى العروض المسرحية اغان قدمها مصطفى الكرد،وقصائد قدمها عبد اللطيف عقل ودبكات شعبية قدمتها فرقة السواحرة الشرقية .

(٢) اقيم المهرجان المسرحي الاول في مدينة البيرة في أيلول ١٩٧٣ .

(٣) صدر من هذه المجلة حتى (٣) أعداد وقد صدر العدد الأول منها في مطلع نيسان ١٩٧٤ .

(٤) أعيد طبع هذا الكتاب وقد صدر عن المركز الابحاث/بيروت بعنوان «قرية ترمسعيا» في أواخر عام ١٩٧٣ .

(٥) أول هذه الاسطوانات طبعت في نهاية عام ١٩٧٤ وتباع الآن في اسواق الضفةالغربية وتضم هذه الاسطوانة ست اغنيات لمصطفى الكرد .

(٦) انشقت الفرقة في أواخر عام ١٩٧٣ وخرج منها فرانسوا أبو سالم وسميرة الخطيب وشكلا فرقة جديدة هي بلا ــ لين اي بدون لين .

(٧) جريدة الفجر ١٩٧٢/١٠/١ .

(٨) كتب المقال عطية أبو ارميله ونشرته جريدة القدس ١٩٧٢/٢/٩ .

(٩) جريدة الأنباء الاسرائيلية ١٩٧٢/٢/٣ مقال بقلم فوزي البكري حول مسرحية بلالين قطعة حيـاة .

(١٠) جريدة الفجر ١٩٧٢/٩/١٦ .

(١١) جريدة القدس ١٩٧٢/١١/١٦ .

(١٢) جريدة القدس ١٩٧٢/١٠/٣ .
عدد ديسمبر ١٩٧٢ .

(١٣) مجلة الجديد التي تصدر في حيفـا عن الحزب الشيوعي الاسرائيلي ((راكـاح))

(١٤) تعال تخرفك ياصاحبي عبارة عامية فلسطينية وتعني ((تعال لاحدثك ياصاحبي)) .

(١٥) لخّص لي هذه المسرحية أحد أعضاء الفرقة مصطفى الكرد اثناء الزيارة التي قـام بها لعمان في ديسمبر ١٩٧٤ .

(١٦) تربانك عامية وتعني ((تربيتك)) .

(١٧) مجلة الجديد التي تصدر في حيفا عدد ١٢ ديسمبر ١٩٧٢ .

كتاب الشهر

الانفتاح الفكري

حامي حمى الفلسفة والتاريخ

مجاهد عبد المنعم مجاهد

في الجزء السابع من كتاب « مواقف » قال جان بول سارتر : « مهما يكن الأمر فان مايجب أن نضعه نصب اعيننا هو ان نظل جميعا من أهل اليسار » .

ويبدو أن الدكتورة نازلي اسماعيل رئيسة قسم الفلسفة بجامعة عين شمس قد استمعت لهذا القول في كتابها « الشعب والتاريخ : هيجل » فهي طال كتابها تقف في صف اليسار بأوسع معانيه وتدافع عن ربط الفلسفة بالسياسة والفيلسوف بحركة التاريخ .. وهي تدرك ان « المفكر اليساري يجد نفسه ملتزما بأن يصنع التاريخ وأن يعمل في الحاضر من اجل الانسان والمجتمع » (ص ٢٧٩) وهي تدرك أن التفكير المجرد تفكير اجوف وأنه لاقيمة له الا اذا ارتبط بالواقع : « مهما كانت قوة النظريات الفكرية في الاقناع **فانها** لاتساوي شيئا بجانب الواقع نفسه » (ص ٢٦) ولهذا فانها ترى اليسار وحده **هو الذي** يربط الفكر بالعمل: « اذا كان اليمينيون لايهتمون الا بالآراء النظرية وحدها فان**اليساريين** هم الذين يربطون الفكر بالعمل » (ص ٢٧٩) .

*** هذا نقد الكتاب د. نازك اسماعيل : « الشعب والتاريخ : هيجل » دار المعارف ــ القاهرة ــ ١٩٧٥ .**

فاذا كان هذا هو موقف مؤلفة الكتاب بصفة عامة فكيف تحدد معنى الفلسفة ؟ وما علاقة الفلسفة بأشكال الثقافة الاخرى ؟ وما رأيها في فلسفة التاريخ ؟

لقد حددت المؤلفة الفلسفة بانها « أيا كانت صورها هي أولاً وقبلاً أيديولوجية العصر بكل مافيه من مقومات حضارية تشمل النواحي العلمية والثقافية والسياسية والاجتماعية» (ص ٦) وما معنى التفلسف ؟ « التفلسف حياة ، والحياة الانسانية تجد معناها الحقيقي في التفلسف » (ص ٥٦) ليست المؤلفة ممن يهتم بشقشقة المدرسيين الذين يغرقون في المقولات الفكرية والتعريفات الجوفاء للفلسفة بمعزل عن الانسان والمجتمع والحياة « فاذا انعزل الفيلسوف عن المجتمع فانه يفقد خبرته بالقوانين في المدنية ويفقد أسلوب التخاطب مع الناس سواء في المناسبات العامة أو الخاصة . وبعبارة أخرى انه يفقد كل صلاته الانسانية » (ص ٦٠) وذلك لان الفيلسوف باعتباره الانسان الحكيم « لايبغي الا خلاص نفسه وخلاص الآخرين » (ص ٦٠) ولا يكفي الفلسفة ــ عند المؤلفة ــ أن ترتبط بالواقع بشكل عام ضبابي ، بل يجب أن ترتبط ــ من هذا الواقع ــ بحركة الشعب وذلك أن « الفلسفة الحقيقية هي التي تصور الحياة في حركتها المتواصلة . وهذه الحركة يجب أن تكون نابعة من روح الشعوب ذاتها حتى لاتسيطر الموت الحقيقي وراءها » (ص ١٩٣). ان الفلسفة عند مؤلفة الكتاب لايجب أن تترك الجماهير تواجه مصيرها دون سلاح فكري يؤازرها « ان الفلسفة يجب أن تترك الطريقة النظرية المجردة ، وتتجه نحو القضايا العملية للجموع الشعبية » (ص ٢٢٣) وعندما يحدث هذا ؛ أي « عندما تتصل الفلسفة بالواقع فانها تؤثر فيه الى الحد الذي يجعل الاعداء يهاجمونها بشدة » (ص ٢٢٣) .. ولكن حذار أن ترتبط الفلسفة بالسياسة وحدها : « اننا مثل هيجل ندعو الى أن تكون الثقافة في عصرنا وفي كل عصر ، الوجه المشرق للحضارة الانسانية أما الاهتمام بالجانب السياسي وحده فانه يبعدنا عن المقومات الاساسية لحضارة الانسان في كل عصر من العصور» (ص ١٩٧) بل ان مؤلفة الكتاب تسير خطوات كبرى في طريق اليسار فتجعل للفلسفة مهمة انسانية وتكون أحق من الدين في أداء هذه الرسالة . فما هي هذه المهمة التي تضعها المؤلفة على كاهل الفلسفة ؟ « مهمة الفلسفة هي أن تقود المسيرة العقلية للعالم ولذلك فهي أحق من الدين في توجيه الدولة في طريق العقل فحكمة الدين تتعلق بالعالم الآخر أما حكمة الفلسفة فهي تتعلق بالعالم الذي نعيش فيه » (ص ٢٢٣ ــ ٢٢٤) .. وهكذا تهتم المؤلفة بعالمنا الراهن ، بعالمنا المعاصر ، أن ننخرط فيه ونعيش مشكلاته وتحذرنا من أن نفعل صنيع برجسون : « ان فلسفة برجسون التي فتحت أبوابها للزمان قد أغلقت نوافذها على نفسها ، تحيا بوجدانها وشعورها كما كانت الذات عند ديكارت تحيا بفكرها . لكن لماذا هذا الاصرار في الفصل بين الزمان والمكان ؟ بين الذات والعالم الخارجي ؟ وكيف يمكن أن تكون الذات ذاتا واعية ولا تعي مكانها في هذا العالم ؟ » (ص ٦) .

فبأي وسيلة تعي الذات هذا العالم ؟ الجواب عند المؤلفة : العقل والجدل .. وهذا سير آخر على طريق اليسار ، فبالعقل يمكن أن يزداد مجد الانسان وبالجدل تنفتح القدرة البشرية على فهم الواقع والتحكم في المصير وتوجيه حركة التاريخ . فبأي شيء يبدأ العقل ؟ ان « كل دعوة الى العقل لابد وأن تبدأ بنقد الاسطورة والخيال » (ص ٢١) وهذا العقل ـ عند المؤلفة ـ ليس عقلا مفارقا بل هو بالمعنى الهيجلي « مباطن في الوجود التاريخي وهو يكتمل به » (ص ١٨٨) وهذا يذكرنا بقول ابن رشد ان العقل يتكون ، انه في دور التكوين(*) .. وقد حددت المؤلفة اين يكمن هذا العقل بالمعنى الهيجلي : « ان العقل الكلي يتمثل في الروح القومي للشعوب ومن هنا يكون التاريخ تاريخا للقوميات الشعبية . واصالة الشعب هي التي يجب ادراكها تجريبيا والاستدلال عليها تاريخيا » (ص ١٩٠) . ولقد جعلت المؤلفة التفكير العقلي لاالوجداني هو الضروري للروح العصري ليعي ذاته ومصيره : « ولكننا نعود الى هيجل لنتعرف معه أن القلب وحده لم يعد اليوم كافيا للسير في ركب الحضارة الانسانية والروح العصري في حاجة الى الوعي الكامل والحر بوجوده» (ص ٢٦٧) .

وما هو الجدل ؟ انه ـ عند المؤلفة ـ بالمعنى الافلاطوني « علم الفلسفة بالاصالة ، أما سائر المعارف الاخرى فهي مجرد مقدمات لعلم الفلسفة والجدل » (ص٥٦) وما هي مسيرته؟ انها ـ عند المؤلفة ـ بالمعنى الافلاطوني أيضا : « لكن السير في الطريق الجدلي ليس كالسير على الارض المنبسطة بل هو صعود الى اعلى . فملكة الجدل (تصعد بأفضل مافي النفس لتتأمل أفضل مافي الواقع) (عن افلاطون الجمهورية الكتاب السابع ٥٣٢) » (ص ٥٧) .

فاذا كانت الفلسفة ارتباطا بحركة الواقع وبحثا عن هذه الحركة بالعقل والجدل فما هو مفهوم التاريخ المترتب على هذا ؟ ترى مؤلفة الكتاب أن « التاريخ تسطره ارادة الانسان بصورة أو بأخرى » (ص ٢٢) ومهمة الفلسفة ادراك لتاريخ الحضارة الانسانية ، وحتى اذا كانت هذه الحضارة متجهة الى كارثة فان على فيلسوف التاريخ بالمعنى الهيجلي الذي تأخذ به المؤلفة ان يبحث في العلل : « يضع هيجل أصول فلسفته العقلية التي تفسر تاريخ الحضارة الانسانية . اذ لايحق للانسان أن يقف اليوم ناعيا وباكيا أمام الأطلال ، انما من الواجب أن يبحث عن الاسباب التي أدت به الى هذا المصير » (ص ١٠٢) وهي تربط بين حركة التاريخ وحركة الروح ليعي ذاته : « نستطيع أن نقول ان التاريخ الكلي

(*) انظر دراستنا « الجدل حبر الثورة » مجلة المعرفة العدد ١٤٣ كانون الثاني ١٩٧٤ ص ١٢٣ ـ ١٥٠ وسوف نتوسع في هذا في كتاب موضع الاعداد بعنوان « الجدل عند العرب »

هو تمثل الروح في محاولة تحقيق أو تحصيل معرفته بذاته » (ص ١٨٦) .. ومعرفة التاريخ ليست معرفة بالماضي والحاضر وانما هي موجهة للمستقبل ولهذا تقول المؤلفة : « كان هيجل يقول : (ان طائر منيرفا لايصحو الا عندما يسدل الليل ستاره) (تصدي فلسفة القانون) ومعنى ذلك ان الغرض من الفلسفة هو فهم الواقع والحاضر، انه المستقبل ايضا ، مستقبل الانسانية الحرة . لذلك كان لابد من نقل حركة الجدل من الحاضر الى المستقبل حتى يكون الجدل أداة للعمل السياسي » (ص ٢٨٤) .

وهكذا تتناسج عند المؤلفة : الفلسفة والتاريخ والعقل والجدل والمصير لتأسيس الانسان وتمجيد الشعب خلال رحلة قصيرة للسيطرة على مقدراته وهي بهذا لاترفع شعارات جوفاء لليسار بل تساهم في تأسيس هذا التيار بالتعميق الفكري والترابط النظري .

وترتب على هذه النظرة أن أخذت المؤلفة بمفكرين متعاكسين ، مفكر يعزل التاريخ عن الشعب هو أفلاطون ومفكر يربط التاريخ بالشعب هو هيجل .. وأعادت في ضوء هذه النظرة فلسفة كل منهما تفسيراً يتفق مع اتجاهها العام.إن الفيلسوف أولاً هو الذي لابد أن تصبح أيديه «الأيدي القذرة» عندما ينغمس في السياسة،ولهذا تبرز قول بركليس للأثينيين « نحن وحدنا الذين ننظر الى الرجل الذي لايشارك في شؤون السياسة على أنه رجل عديم الفائدة » (ص ٢٥) ؛ بل هي تعيد تفسير طاليس أول من نطق الحكمة ـ كما يقال ـ : « وجدير بالذكر أن طاليس أو فيلسوف لليونان كان رجل سياسة ساهم بنصيب كبير في توحيد المدن الأيونية في حربها ضد فارس » (ص ٢٦) وبالنسبة لأفلاطون لم تنطلق من داخل نظريته في المثل ، بل نفذت اليه من المنطلق السياسي وتوصلت الى ان « لم يكن بناء أفلاطون بناء جذريا جديدا بقدر ما هو دعوة الى النظم والقيم التقليدية القديمة . نظر أفلاطون الى الماضي أكثر من المستقبل ، ولم يرتفع بخياله أبعد من الحاضر » (ص ٤٢)بل لقد أعادت المؤلفة تقييم كتاب الجمهورية على أنه كتاب رجعي يعمل لصالح الارستقراطية في اليونان وذلك أن «جمهورية أفلاطون سوف تكون على نحو أو آخر صورة جديدة للارستقراطية اليونانية القديمة لذلك فكل المبررات التي سوف يقدمها أفلاطون في جمهوريته عن طبيعة الفيلسوف وحكمته ووظيفته في الجمهورية الجديدة سوف تكون ذاتية أكثر مما يجب)) (ص ٤٦) بل المؤلفة تريد منا أن نزرع وهم خلق يوتوبيا جديدة رائعة : ((الحق أننا نخطىء كل الخطأ حين نظن أن أفلاطون يدعو الى وجود مملكة جديدة للمثقفين وللمتعلمين والحق أنه يجعل التعليم والتربية مسألة تتولاها المدنية وتفرضها على الناس فيها)) (ص ٤٧) .

وبالنسبة لهيجل لاترى المؤلفة فيه ذلك المفكر المثالي المحلق المبتعد عن حركة الواقع والتاريخ وهي تأخذ بالنظرة المتقدمة التي ترى فيه فيلسوف التاريخ على الاصالة فان

((هيجل وحده هو الذي استطاع أن يقيم فلسفة حقيقية للتاريخ باعتبار أن التاريخ هو تحلّ للمطلق)) (ص ١١٩) وهي تنفي صراحة عن هيجل نزعة الصوفية والتحليق . ((لانستطيع أن نقول أن هيجل كان صوفياً لأن الروح المطلق لايتجلى في الافراد بل في الشعوب)) (ص ١٤٧) . ولا تكتفي المؤلفة بهذا ، بل تنفي عن هيجل كل نزعة عنصرية . ((لم يكن هيجل داعيا الى النازية والفاشية وان كان النازيون والفاشيون ينسبون أنفسهم الى هيجل . كذلك فهو لم يجاهر بالتفرقة العنصرية بين الشعوب وان كان أصحاب هذه النظريات يتلمّسون أصولها عند هيجل)) (ص ١٩٩) . والمؤلفة توضح أن التاريخ عند هيجل ليس الا تاريخ الحضارة لا التاريخ السياسي وحده و ((يخطىء من يظن أن فلسفة التاريخ عند هيجل تقف عند حدّ الماضي البعيد وحاضره وعصره . ولكنها في الحقيقة فلسفة قبل كل شيء تذكرنا بحقيقة فلسفية دافعة لاتقبل الريب والشك وهي أن الشعب هو الحقيقة والحياة أيّاً كان العصر الذي يعيش فيه وهو عندما يتناول بفلسفته العميقة حقيقة الشعوب فهو يتناول في الوقت ذاته الحقيقة ذاتها . إننا الحقيقة إننا التاريخ ، ونحن الواقع والحياة » (ص ١١٦) بل لقد كانت المؤلفة صاحبة نظرة جدلية الى فيلسوف الجدل على الاصالة . (ان الفلسفة الهيجلية التي كانت تمثل قمة المثالية الالمانية كانت في الوقت نفسه تمثل نهاية هذه المثالية وظهرت واقعية هيجل اكثر نفعاً من مثاليته . فالواقع الذي يتغير ويتطور يمكن أن تغيره قوى الانتاج وارادة الانسان)) (ص ٢١٢) .

ولما كانت المؤلفة ترى أن « الفلسفة يجب أن تترك الطريقة النظرية المجردة وتتجه نحو القضايا العملية للجموع الشعبية » (ص ٢٢٣) فانها بحكم مصريتها حاولت أن تفرد باباً لعلاقة الشعب بالتاريخ في مصر نظراً لانها طوال الكتاب تهتم بهذه العلاقة من خلال افلاطون وهيجل وقد انطلقت في هذا من أن « كل مايكتب عن مصر بين ١٩٥٢ حتى يومنا هذا هو تاريخ لمصر الثورة . ويجب علينا أن نعطي للشعب المصري دوره في هذا التاريخ فهو صانع هذا التاريخ » (ص ٢٤٨) بل تبرز فضل هيجل من تفهّم الروح المصري « فهو في نظره يعبر عن ذاته بالمحسوس » (ص ٢٢٦) وترى المؤلفة أن العقل المصري عقل عملي لاتجريدي فحسب « أما العقلية المصرية فكانت تقدس العمل كما تقدس النظر وكان العالم المصري ... تقديره للعلم النافع أي العلم العملي لايقل عن تقديره للعلم النظري البحت » (ص٢٢٦).

• • •

فاذا كانت المؤلفة تتحدث عن المفكر الروسي اليساري هرزن على أنه « لم يكن صاحب مذهب فلسفي متسق ولكنه كان صاحب رسالة انسانية لم يعش من اجل فكرة مجردة ولكنه عاش من أجل الفكرة التي تعي طريق الحياة » (ص ٢٨٨) فيبدو أن هذا هو صدى

لموقفها الفكري وانها انما تتحدث عن ذاتها : فكرة تشيء طريق الحياة : أن تظل من أهل اليسار وان تعمل من أجل الشعب وحركة تاريخه استنادا للعقل والجدلية .

لقد كان هذا هو اللحن الاساسي في كتاب « الشعب والتاريخ : هيجل » .. ولكن تبقى بعض ملاحظات موضوعية وموضعية :

(١) لم تتضح تماما حتمية البناء المعماري للكتاب . فالكتاب مقسم الى : افلاطون : شعب بلا تاريخ ، هيجل في عصر الثورة ، أصالة الحضارة والتاريخ ، فلسفة لكل الشعوب ، مصر الشعب والتاريخ .. قد نفهم أن تعرض لافلاطون كتفسير خاطيء للتاريخ يصححه هيجل كتفسير سليم له ثم دراسة للشعب والتاريخ في مصر كجزء أصيل تريد أن تضيفه وهو الهدف من الكتاب حيث تقول من البداية : « البحث عن الاصالة يجب أن يكون نقطة الانطلاق لكل فلسفة صادقة وحقيقية » (ص ٧) ومن ثم كان يجب دمج كل الابواب الخاصة بهيجل في باب واحد ومن ثم سيجري استبعاد الحديث عن الثورة الفرنسية ومفكري فرنسا وكذلك الجزء الخاص بماركس .

(٢) الجزء الخاص بمصر ضاعت أصالته في سرد الذين تحدثوا عن مصر وتاريخها والتاريخ المصري الوسيط . ولو كان الكتاب قد اتخذ له جملة هيجل « أما الروح المصري فهو يعبر عن ذاته بالمحسوس » ، وجعلها الكتاب فرضا عاملا قابلا للتحقيق فان هذا الكتاب كان سيعجن من جديد من خلال هذه الثورة وحدها بحيث تأتي كل تفصيلة وكل جزئية من خلال هذه النقطة . كذلك حديث المؤلفة عن تقديس المصري للعقل العملي مع النظري كان يحتاج الى معالجة جدلية للعلاقة بينها خاصة وانها صاحبة رؤية جدلية .

(٣) الجزء الخاص بماركس اعتمدت فيه المؤلفة أساسا على البيان الشيوعي وهذا الكتاب لايكشف وحده عن رؤية ماركس للتاريخ حيث نجد هذا بصفة خاصة في الايديولوجيا الالمانية ونقد الاقتصاد السياسي .. كما أن المؤلفة ذكرت في ص ٢٣٥ أن البيان الشيوعي يحتوي على ثلاثة مبادىء : محو الملكية الخاصة وهدم الأسرة ، والغاء الوطن والقومية . وعندما نرجع الى نص ماركس نجده يقول بالنسبة للنقطة الاولى : « ولا تستطيع البروليتاريا الاستيلاء على القوى المنتجة الاجتماعية إلا بهدم (أسلوب) [الاقواس من عندي أنا ـ مجاهد] التملك الخاص حالية » اذا اعتراض ماركس ليس على الملكية بل على (أسلوب) هذه الملكية . وبالنسبة للنقطة الثالثة الخاصة بالغاء الوطن والقومية فانه لايدعو الى هذا ، بل يدعو البروليتاريا الى التخلص من برجوازيتها الخاصة .

وبالنسبة للنقطة الثانية الخاصة بهدم الاسرة لم أجد هذا النص علما بأنني رجعت الى الطبعة نفسها التي استندت اليها والى الصفحة التي اشارت اليها .

(٤) أحيانا ماتختلط عبارات المؤلفة بعرض رأي الفيلسوف بعرض تفسير احد المفكرين له بحيث يحدث احيانا أن يصبح رأي الفيلسوف أو المفكر هو عين رأيها خاصة وأنها تختار على سبيل المثال في اللاحق الحديث عن هرزن وعن هيجل في روسيا وكلا الموضوعين يتحدث عن اتجاه يساري في الحركة الهيجلية مما يتمشى مع رأيها .

(٥) أخذت المؤلفة بالنظرة التقليدية للسوفسطائيين وهذا حق من حقوقها ولكن اذا كانت دعوتهم قائمة على الحوار والجدل فكيف يمكن أن تقول كما ذهبت : « ظهرت العقلانية اليونانية في أضعف صورها عند السوفسطائيين » (ص ٤٣) .

(٦) تقول المؤلفة ص ١٥٣ : « يعتقد هيجل أن التضاد بين الذات وجوهرها يحوي في ذاته كل الصور الممكنة للتضاد والتناقض في عالم الثقافة » . ولما كان هذا التفسير من العمق والاهمية فان الاهمية لو أن المؤلفة توسعت في هذه القضية بدراسة مستقلة تفصيلية.

(٧) كان شيئا ممتازا ابراز المؤلفة ص ٦٦٢ لجملة هيجل عن الاسلام « كان ثورة الشرق التي كسرت قيود التبعية والخصوصية وطهرت النفس وشعشعتها بجعل الواحد المجرد وحدة الموضوع المطلق للوعي الخالص ، وبأن يكون العلم بهذا الواحد هو الغاية النهائية للوجود » .. أما كان يمكن دمج هذا التفسير للاسلام في الشخصية المصرية التي اعتنقت الاسلام ؟

(٨) بالنسبة للحديث عن الشخصية المصرية هناك تساؤل يطرح يحتاج الى اجابة : هل يمكن دراسة شخصية شعبها دراسة غير جدلية ؟ هل الشعب — أي شعب — وحدة متجانسة ؟ أليس هو وحدة أضداد ؟ ماهي الاضداد في الشعب المصري ؟ ماهي الوحدة التي تجمع بينها ؟ انها شعلة نرجو أن نحظى من المؤلفة باجابة عنها في طبعة قادمة للكتاب أو في دراسة مستقلة للشخصية المصرية .

(٩) لاشك أن المؤلفة قد ركزت على ابراز التجه العام للفيلسوف وهو شيء رائع فعملية تبيين الخيط المحوري للمفكر دائما يضيع وسط التفاصيل ولكن أما كان يمكن الجمع بين الشيئين : ابراز الخيط الجوهري والوقوف على التفاصيل حتى يتعمق هذا الخيط الجوهري ؟

(١٠) بقي شيء فريد في الكتاب وهو تطعيمه بعبارات من فلاسفة التاريخ العرب عند شرح أجزاء من نظريات مفكري الغرب لابراز التماثل . وبهذا تبث المؤلفة الاحساس بأن العرب كانت أفكارهم في هذا المجال لاتقل عمقا عن مفكري القارة الاوربية .. ولكن كان يجب اتخاذ احتياط : اختلاف المناخ الحضاري واختلاف التراث مما جعل التماثل غير دقيق .

● ● ●

وسوف يبقى من الكتاب أنه محاولة جادة ـ في حدودها ـ لتأصيل ربط التاريخ بالشعب والقاء الضوء على الفكر المصري في هذا الاطار ايمانا بأن هذه المسألة هي من ضمن مهام اليسار الذي ليست مهمته سياسية فحسب ورفع شعارات فحسب والا تكون مهمة الفيلسوف تحيا للمقولات الجوفاء بل مواكبته لليسار اقتفاء لهيجل كما قالت المؤلفة في ص ٢٦٨ « كان من حسن الحظ ان فلسفة هيجل لم تكن فلسفة مغلقة تبحث فقط في المعاني الفلسفية التي لايفهمها غير المتخصصين من الفلاسفة ، انما كانت فلسفة مفتوحة تبحث أيضا في القضايا التي يهتم الشعب عادة بها » .

لقاء مع د. نازلي اسماعيل

□ لايتوصل كثيرون من المشتغلين في الحقل الفلسفي الى ربط الفلسفة بالحياة ، كيف تأتت لك هذه الرؤية ، وما هي العوامل التي ساعدت على تبلور هذه النظرة لديك ؟

ـ لم أربط الفلسفة بالحياة بصفة عامة ، انما ربطت الفلسفة بحياتي انا وحياتنا نحن في مصر وفي الوطن العربي كله . ولقد كانت الظروف السياسية والاجتماعية والفكرية والثقافية التي نعانيها في عصرنا هذا هي التي دفعتني الى ايجاد حل لها من خلال دراسة الفلسفة . ولا اعتقد ان أي مفكر أو أي عالم يمكن أن ينسلخ أو ينفصل تماما عن العصر الذي يعيش فيه وعن الوطن أو المكان الذي يحيا فيه . انني أتعجب حين ينفصل الفكر عن الحياة وحين تصبح الفلسفة مجرد نظريات مجردة لاصلة لها بالواقع ولا بالحياة !

□ اذا كان الفيلسوف هو نتاج العصر ، فكيف تتصورين رسالة المشتغل بالفلسفة في عصرنا الراهن في وطننا العربي ؟

ـ رسالة الفيلسوف في عصرنا الراهن وفي وطننا العربي ذات جانبين : الجانب الاول هو رؤية الحاضر ودراسة الواقع بغرض أن تتقدم به الى مستقبل مشرق . والجانب الثاني هو دراسة الماضي والتراث بحيث لاينفصل هذا الحاضر وهذا المستقبل عن الماضي . وهذا الكلام يصدق على الدراسات الادبية بصفة خاصة لان من طبيعتها أن تبحث عن الاصالة في الفكر وفي روح الشعوب .

□ كيف يمكن ان نجعل للفلسفة دورا أكثر فاعلية في المجتمع العربي ؟

ـ لكي نجعل للفلسفة دورا أكثر فاعلية في المجتمع العربي يجب اولاً أن تحاول الفلسفة أن تقترب من هذا المجتمع وتدرس مشاكله وأن تحاول حلها من واقعه . ان كلمة « الفلسفة » تعني في نظر الجميع الفلسفة « الغربية » . ولكن هذه الفلسفة تمثل العالم الغربي بكل مافيه من مشاكل ومتناقضات . ويحق للفيلسوف العربي أن يتأكد من أن مشاكلنا ليست صورة طبق الأصل من المشاكل الغربية .

□ تقولين في كتابك : ان العقلية المصرية تقدس العمل كما تقدس النظر وهذا لصالح العقلية المصرية . ولكن ، الى اي حد يجب ان يطغى جانب على الجانب الآخر ؟

ـ يجب الا يطغى جانب على الجانب الآخر ، ولا أستطيع أن أقول بصفة مطلقة ان الجانب النظري يجب ان يطغى على الجانب العملي أو أن الجانب العملي يجب أن يسبق دائما الجانب النظري ، فلا بد من التفاعل بين الاثنين لتبرير النظر بالعمل ولتأكيد العمل بالنظر .

□ تذهبين الى ان التاريخ الكلي هو تمثيل الروح في محاولة لتحقيق أو لتحصيل معرفته بذاته ، فهل استطاع المصريون أن يعوا هذه الذات ؟

ـ ربما استطاع المصريون في الماضي أن يعوا ذاتهم . ولاشك أن مصر التي كانت اصل الحضارة كانت واعية بذاتها وبمكانتها وبدورها الحضاري . ومشكلة الوعي بالذات يجب أن تواجهنا نحن اليوم ، فربما اصبحت هذه الذات أكثر بعدا من قبل . واعتقد أن مهمة الفلسفة ونشر المؤلفات الفلسفية يجب أن يسهما بجانب كبير في نشر هذا الوعي بالذات .

□ كملاحق للكتاب تحدثت عن هرزن وعن هيجل في روسيا ، فهل كان هذا حتى يكون هناك حديث عن دور اليســار في حركة الفكر والواقع ؟

ـ **يظهر التفسير اليساري في تاريخ الفكر كلما تبين للنقاد أن النظريات قد فشلت فـي تطبيقها على الواقع ، وهذه دعوة الى دراسة الواقع من جديد وتفسير النظريات بما يتلاءم مع متطلبات الواقع . وكل اتجاه فكري له الجانب النظري المتزمت والجانب النظري المتحرر . ان الجانب الاول يساعد على تحجّر الفكر وجموده ، بينما الثاني يدفع الى إحيائه وتقدمه .**

□ ماهي مشروعاتك القادمة لتدعيم حركة ربط الفلسفة بالحياة ؟

ـ **انني اهتم بدراسة موضوع القيم ، وانني أرجو أن أكشف عن اصالة القيم في الفكر العربي كما عرفناها في الفكر الغربي وهذا في ضوء متطلبات العصر الحاضر ومقتضياته ، وحتى لانكون دائماً أتباعاً للفكر الغربي وما يفرضه علينا دائماً من قيم .**

مدينة المقطم

د. نازلي اسماعيل حسين في سطــور

- من مواليد ١٩٢٨
- ليسانس الفلسفة جامعة القاهرة ١٩٥٠
- دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة من جامعة السوربون ١٩٥١
- دكتوراه الدولة في الفلسفة من جامعة السوربون ١٩٥٦
- استاذة الفلسفة بجامعة عين شمس منذ أبريل ١٩٧٢
- الأطروحة الرئيسية لرسالة الدكتوراه عن « الفعل ومصادر الفلسفة عند لوي لافيل » والأطروحة الفرعية عن « الجدل »
- من مؤلفاتها « النقد في عصر التنوير : أ. كنط » ١٩٧٢ و « الشعب والتاريخ : هيجل » ١٩٧٥
- من ترجماتها : « مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة » تأليف أ. كنط (١٩٦٨) « وتأملات ديكارتية » تأليف ادموند هوسرل (١٩٧٠)

الكلب

قصة : ياسين رفاعية

اعتاد علي أن يترك حيه القديم ويتنزه في الشارع الحديث القريب الذي اخذت القصور تملأ جنباته . كان علي هناك يستنشق هواء مختلفاً . ويشاهد اناسا مختلفين كليا عن الذين يشاهدهم في الحي . انهم نظيفون جداً . يرتدون ملابس جميلة . وامام قصورهم سيارات مختلفة الاحجام والالوان .

ذات يوم ، وقف علي امام باب كبير . واخذ يتفرج من خلال قضبانه الحديدية على القصر الذي يتوسط حديقة ملأى بمختلف أنواع الزهور . عدا عن البحيرات الصغيرة هنا وهناك ، تتدفق فيها المياه من نوافير نحاسية انيقة الصنع . وكانت ثمة مظلة كبيرة ملونة الى يمين القصر يجلس تحتها أفراد الاسرة . رجل كهل يقرأ جريدة ، وامراة تصنع شيئاً من الصوف ، وفتاة شابة تقرأ كتاباً . فيما كان الى الزاوية الاخرى ولد قريب من سنه تحيط به مجموعة من الكلاب المختلفة الانواع .

جالت عينا « علي » طويلاً في هذا المكان الساحر ، الى أن لمحه الولد الآخر . فترك كلابه وتقدم ببطء من الباب حتى صار محاذيا له تماما . .
نظر اليه علي نظيفاً ، أشقر الشعر يرتدي ملابس جميلة . وكاد علي يترك مكانه لولا أن الولد سأله :

ـ هل احببت حديقتنا ؟

قال علي :

ـ انها حديقة جميلة .
ـ هل عندكم حديقة ؟
ـ ليس عندنا حديقة !
ـ هل عندكم كلاب ؟
ـ ليس عندنا كلاب !
ـ هل عندكم سيارة ؟
ـ ليس عندنا سيارة !

واحس علي ان الولد الآخر بدأ يزهو وهو يقول له :

ـ هذه حديقتنا

ثم أشار الى مكان الكلاب وقال له :

ـ هذه كلابنا

واخيرا اشار الى السيارة الفخمة وقال له :

ـ وهذه سيارتنا

قال علي :

ـ حياتك جميلة ياصديقي

وكان يود أن يترك مكانه مرة أخرى . الا أن الولد الآخر قال له :

ـ تعال .. تفرج على الكلاب

لم يعترض علي . وكان الولد قد فتح جزءا من الباب وامسك بيد علي ودخلا معا .

قال الولد :

ـ ماأسمك ؟
ـ علي .. وانت ؟
ـ زياد

قال زياد :

ــ يجب ان نتحاشى ابي ونتسلل خلف تلك الاشجار حتى لايرانا .

قال علي :

ــ لماذا ؟

ــ لأن ابي لايحب الاولاد الوسخين

وخاف علي ، وحاول أن يرتد الى الوراء عائداً لكن زياد امسك بيده وشده الى جانبه .

وصل الولدان الى حيث ربطت الكلاب ، كانت اربعة ، لكل واحد شكله ونوعه . وفي صدر الحديقة ، كان ثمة كوخ خشبي ضخم اشار اليه زياد وقال

ــ هذا بيتها .

وحاول علي أن يلامس رأس احد الكلاب ، لكن هذا وثب من مكانه وعوى بوحشية . خاف علي ، وارتد بضع خطوات الى الوراء ، لكن زياد ضحك وقال موجهاً كلامه للكلب : هس .. انه رفيقي فأقعى الكلب على قائمتيه الخلفيتين وهو يرمق علي بنظرات شرسه .

وفيما كان علي يتأمل الكلاب . تقدم رجل مسن وضع على بنطاله من الامام فوطة بيضاء ، فك اشرطة الكلاب الجلدية التي كانت مثبتة في حلقة الى الارض ، فقال زياد مخاطباً الرجل :

ــ الى اين ياعم ابوجميل ؟

ــ لقد حان وقت الغداء .

قال زياد مخاطباً علي :

تعال .. وتفرج عليها كيف ستأكل .

ومشى خلف الكلاب ، فيما تبعه علي .

دخل الرجل غرفة جانبية ، اما الكلاب فكانت تتبعه وهي تزمجر ؛

وكان الزبد الابيض يتطاير من اطراف افواهها . وتبع الكلاب زياد وعلي.

وضع الرجل وعاءا نحاسياًعلى الارض ، ووعاءاً آخرفيه حليبوآخر فيه ماء . ثم اخرج من براد ضخم وعاء فيه قطع كبيرة من اللحم وقذف بواحدة الى الوعاء النحاسي . فهجمت الكلاب وراحت تنهشها .

قال علي :

ـ ما هذا ؟

قال زياد :

ـ لحم غنم .

وفجاة احس علي ان شيئاً ما قد حدث ، وانه اصبح ذا قوائم اربعة، وود ان يتكلم ، لكن صوته تحول الى مايشبه العواء . كان جائعاً ، فهجم على الوعاء محاولاً ان يجد لنفسه مكانا الى جانب بقية الكلاب ، لكن الكلاب احست ان كلباً غريباً قد اندس بينها . هجمت عليه هجمة واحدة . فهرب الكلب الغريب وقفز خارج الغرفة . لكن الكلاب الاخرى ظلت تركض خلفه الى ان طردته خارج الحديقة .

كان علي يرتعد خوفاً . فترك الشارع وتشرد طويلا في الطرقات . ولقد كان يلاحظ ان القطط تهرب منه . كما ان اصحاب الحوانيت يضربونه بالحجارة ليبتعد عن حوانيتهم . اما الأولاد فكانوا يركضون خلفه من مكان الى مكان . يضربونه بالحجارة والعصي والتراب .

ولقد حاول علي ان يجد طريقاً الى بيته ، لكنه نسي كل طريق وظل اياما وليالي وهو يهرب من مكان الى مكان دون أن يجد ولو لقمة خبز .

اخيراً ، لم يعد علي يحتمل جوعه ، فخرج الى الشوارع العريضة يعوي بقسوة . فاقترب منه ، في ساعة من ساعات النهار ، رجل حذر يحمل وعاءاً قذراً وضعه بالقرب منه وارتد الى الوراء .

حدق علي في الوعاء فوجد فيه مايشبه الطعام هجم عليه وشرع ياكل بنهم . لكنه بعد لحظات . تهادى الى الارض جثة لاحياة فيها .

حكاية مطواة

قصة : نصر الدين البحرة

كان « تيسير العماوي » واحداً من الشباب المعروفين في حينابدمشق القديمة . وكنا نلمحه ، كل يوم في سوق البزورية ، وهو يشارك في تفريغ سيارات الشحن ، أو ملئها بالأكياس الكبيرة . وكان زملاؤه يتلذذون في معابثته أثناء العمل ، يتحدونه أن يرفع الاكياس بطريقة تدل على تفوقه البدني ، فيقبل التحدي ، ويطلع عليهم كل مرة،بطريقة جديدة في معالجة الاكياس لرفعها إلى سيارة الشحن ، وكان خلال ذلك يتفنن في تحريك « الشنكل » الحديدي في يده ، بخفة ومرونة ، على طريقة أبطال الغرب الذهبي في الافلام الاميركية . وعلى الرغم من أنه كان يشكو من ضعف في إحدى عينيه ، فإن ذلك لم يؤثر يوماً علىعمله . ولعلشعوره بنقصه هذا، كان يؤدي الى مزيد من التركيز على العين الاخرى السليمة، فتأتي النتيجة مدهشة . ذلك أنه يرى أفضل من سواه .

وكنا نحن الصغار ، نتناقل أخباره بكثير من الإعجاب . حتى إذاحاول أحدنا أن يستعرض عضلاته ، أمامنا معلناً أنه بات أقوى منا وأقدر على خوض المعارك والخروج منها منتصراً، قلبنا له الشفاه فوراً، وقلنا متحدين ولكنك لن تصير كأبي دعاس وهذه كنية العماوي أيضاً ، وأذكر اني سمعت من أحد الكبار أن « العماوي » ليس اسماً لعائلته ، وإنما هو صفة اطلقت عليه ذات يوم ، بقصد إثارته وإغضابه ، لكنها بقيت لاصقة به ، ومع انها

اصبحت بمثابة جزء أساسي من اسمه ، فقد احتفظ بقدرته على الغضب، حين يسمع احداً يناديه بها ، في مجال التعريض ، او .. دون نية سيئة.

رايناه مرة وقد استعار المسنّ من اللحام ، راغب الكوزو » الذي تقع دكانه لصق مسجد الحي ، فقعد على برطاش المسجد، في غير وقت الصلاة ثم اخرج من جيبه مطواة كبيرة ، كنا نسميها « الموس الكباس » . فتحها وراح يسنّ نصلها على الحجر الذي غطته طبقة من الزيت . كان يسنه بأناقة وتأن كأنه عازف كمان يمسح أوتاره بالقلفونة . وكلما فعل ذلك مرتين او ثلاثاً ، رفعها فمسّ طرف النصل الحاد بظفره ، ثم عاود السن ؛ إلى ان تأكد ان النصل بات مرهفاً . عند ذاك طوى النصل وهم بأن يعيد المطواة إلى جيبه ، فإذا هو يرانا متحلقين حوله ، نتفرج ، كأننا نشاهد لعبة سحرية من « ابواب السيما » التي كنا مولعين بها . ونستقط اخبارها.

تفرس فينا ابو دعاس ، واطلق في وجهنا صرخة ، لم يقصد ان يرعبنا بها . قدر مارمى الى ممازحتنا وإضحاكنا : العمى بقلبكم .

كدنا نرتعد ، وقد خلنا انه جاد في صرخته ، لكننا ضحكنا جميعاً ، ونحن نراه يضحك من اعماق قلبه ، إذ راى الخوف المرسوم على وجوهنا بل إن بعضنا راي اضراسه المذهبة .

وطلبنا من ابي دعاس ان يرينا مطواته . ابتسم بحنان وقال : هي بدها رجالها ، عمي . وانتو لساتكم بغوين ...

وحين الححنا عليه بالطلب ، عاد فأبرزها من جيبه . فتهافتنا عليه، يريد كل منا ان يتناولها اولاً . والحقيقة ، فقد كان لدى بعضنا حافز خاص ، يدفعه الى رؤية هذه المطواة ، ذلك انه يريد مقارنتها بالمطواة التي يملكها .

وكانت هذه هي العادة الدارجة في حينا في ذلك الزمن : ان يحمل كل واحد سلاحاً . إن لم يكن مسدساً فمطواة على الاقل . وقد طرحت في الاسواق آنئذ مطاو ليست رخيصة ، ولكنها ليست غالية جداً . وكانت تتميز بمقابضها المصنوعة من الألومنيوم . وكان كل واحد فينا يدبر ثمن

المطواة المطلوب بطريقته الخاصة ، على الرغم من أن المال الذي يدفعه من أجل الحصول عليها ، يكفيه لأن يشتري أنواعاً جديدة من الطعام ، تشعره يوماً أو يومين بالشبع وتساعده في التغلب على سوء التغذية المزمن. والواقع اننا نفكر الآن على هذا النحو . يومئذ لم تكن كل هذه الامور لتخطر على بالنا . كانت بساتين الشاغور كلها مباحة لنا . نحن أبحناها لانفسنا . ولم يكن النواطير يتشددون في مراقبتنا كما يفعل اخلافهم الآن. بل إنهم في كثير من الأوقات كانوا يغادرون البساتين المكلفين بحراستها ، كي يقصدوا المدينة لشراء العرق والحشيش والمازوات المتنوعة ... او لقضاء بعض حوائجهم مفسحين امامنا فرصاً جميلة ، لا .. لكي نقطف ماتشاء من الأثمار اليانعة وحسب ، بل لكي نلعب في اطراف البساتين أيضاً . وكان الطرب يستخفنا احياناً ، فنخلع ثيابنا ونلقي بانفسنا في الماء. مع أن معظمنا لم يكن يجيد السباحة .. ولعل الأمر لم يكن يقتضي مثل هذه الإجازة ، إذ أن المياه لم تكن لتغمر ، أقصرنا قامة ، أعلى من وسطه.

وكنا نستخدم المطاوي نفسها ، في محاولة مترفة لقطع بعض الاغصان وصنع نقافات نصطاد بها العصافير ونسقط ثمار الجوز الكبيرة الخضراء. وكان ذلك بالطبع وقفاً على المهرة منا .

ولم يكن ضرورياً ان نستخدم المطاوي في المشاجرات . فعندماتحتدم الأمور ، كان الواحد منا يضطر إلى ضبط أعصابه ، إذ يتذكر ان خصمه هو الآخر ، يحمل مطواة . اما بالنسبة إلي فإن الامر يختلف قليلاً ، فقد كنت في احد الايام هدفاً لواحدة من هذه المطاوي، وإن تكن صغيرة من غير النوع الكباس . كيف حدث ذلك ؟ كان الأمر عجيباً بالفعل ، فإن صديقي وابن صفي في المدرسة « محمد عيد » هو الذي فعلها . لماذا ؟ إني لاادري حقاً حتى الآن .

لمحت محمد عيد في ذلك اليوم من بعيد . أذكر انه كان ثاني ايام عيد الأضحى أوثالثها . وواصلت سيري دون ان يخطر في بالي قطانه سيقذفني بالمطواة التي كان يقلبها بين يديه . أيمكن ان تكون سحابة قاتمة قد انسدلت على عينيه ، فإذا هو يحسبني دريئة خشبية ، أو باب زقاق يمكن ان يستخدم هدفاً لمطواته ؟

مددت يدي إلى ظهري ، لم أكن أشعر بألم شديد . فرفعت المطواة بكل بساطة ، كان طرفها دامياً ، فلم يكد محمد عيد يبصرها في يدي حتى خطفها وركض مسرعاً ، وظل بضعة أيام . يتخلف عن الحضور إلى المدرسة ، فقد خشي أن أشي به ، ولكني لم أفعل . وعندما علم أهلي بالخبر ، فوجئوا . خلعوا عني ثيابي ملهوفين . وعندما عثروا على الجرح الصغير ، سمعتهم يقولون : بسيطة والحمد لله . ولكن أحدهم قال : شو بسيطة ؟ يخرب بيته .. شوي كان وصل للقلب .

ومع أن محمد عيد ظل صديقي ، بعد أن عاد إلى المدرسة ، ولم أضمر له أي شعور بالعداء ، ولم أنكر بأن أكرر ما فعله معي ، فإن أحسست أن الخيط الذي كان بيننا انقطع ، ورأيتني أبتعد عنه رويداً رويداً بصورة عفوية . وقررت أن أحصل على مطواة كبيرة . والواقع أني حصلت على أكثر ، اثنتين ، كان أخي الأكبر يحجز واحدة منهما . فأحمل الأخرى وأظل أنقب في مخابىء الدار ، حتى أعثر على الأولى المحجوزة ، فيكون الوقت قد حان لاكتشاف الثانية ، وحجزها من ثم .. وهكذا .

... كانت مطواة أبي دعاس مختلفة تماماً ، فهي أطول وأغلى ، وذات مقبض مختلف . فهو مصنوع من الباغة ـ هكذا كنا نسمي البكاليت ـ بعناية وأناقة ، وكنا مشوقين جداً لمقارنتها بمطاوينا ، ويهمنا بصورة خاصة أن نحصي عدد طقاتها .. فإن المطواة الأفضل التي تليق بالرجولة ، هي التي لها طقات أكثر . كانت مطاوينا ذات طقات أربع .. أو خمس ، أما مطواة أبي دعاس ، فما هي ذي تطق ستاً ، بل سبعاً . وما كان ألذ صوتها وهي تفتح ، فتدخل أسنان النصل في فرضة المقبض ، محدثة تلك الطقات التي كانت تطربنا أكثر من نشيد « ياظلام السجن خيم » .

كان لهذا النشيد وقع خاص في نفوسنا ، فما نكاد نسمعه حتى نجمع كتبنا ودفاترنا ، ونستعد لمغادرة المدرسة . للاشتراك في المظاهرة السائرة ، ضد قوات الاحتلال الفرنسي . كان النشيد يحررنا من الدروس وعصا المعلمين الغليظة ، والقعدة على المقاعد مكتفين كالأسرى ، لا حركة ولا صوت ، طوال مجرى الدرس . وفي الطريق ، كان ينفحنا شعوراً مبكراً بالرجولة

فنحن رغم صغرنا وطنيون نطالب بطرد الفرنسيين ، ونرجم بالحجارة واجهات الدكاكين التي يرفض اصحابها مشاركتنا احتجاجنا ، باغلاق دكاكينهم .

. . .كان أبو دعاس يضحك فرحان ، وهو يشاهدنا نركض مهزولين، أمام خيزرانات رجال الشرطة،فيصيح بنا معابثاً ضاحكاً : اخ ياهلوس . . الرجال مابتهرب .

أخرج أبو دعاس علبة دخانه ، فأشعل سيكارة ، اخذ ينفخ دخانها ، وهو يتسلى بمنظرنا ونحن نتناقل المطواةبين أيدينامحاولين ، إعادةالنصل إلى مكانه في المقبض . كان واثقاً ان احداً لن يستطيع طي النصل ، بمن فينا « سعدو الأساس » الذي كان يبدو ، بعضلاته التي يعرضها علينا كل يوم، كأنه بطل صغير . وعندما أيقن اننا عجزنا جميعاً ، تناول المطواة بحركة استعراضية خفيفة ، فأرجع النصل إلى مكانه بسرعة وخفاء ، وهويقول:

ــ الموس بده أهله يااولاد . وموكل من حمل الموس . صار رجال . .

. . .وذات ليلة شاهدنا العماوي . كما لم نشاهده ابداً . اخذ منه الغضب مأخذاً عظيماً ، وهو واقف في مصلبة الحي ، يتحاور بعصبية وعنف مع احد الرجال .

لم نعرف ماذا كان يدور بينهما من حوار . وعندما اقتربنا لنسمع ما يتبادله الرجلان من كلمات ، كان الاخر ، قداطلق ساقيه للريح ، وانطلق العماوي يركض وراءه ، ومطواته مفتوحة في يده . وسمعنا الكباريتهامسون بأسباب الخلاف فيما بينهم ، ومع اننا سمعنا اسم امراة ما ، لم يبق في ذاكرتنا طويلاً في الواقع ، إلا اننالم ندرك بالضبط معنى ذلك . لماذا يختلف رجلان ، من اجل امراة ؟

لم نكن نتذوق مثل هذه الموضوعات جيداً ، سواء كانت المراة جيدة السمعة أم سيئتها . وكانت تلك المراة في الارجح من النوع الثاني . فقد علمنا أن المكان الذي تقيم فيه رديء للغاية ، لاتقبل امراة شريفةان تقطنه.

ولم يكن بعيداً جداً عن حينا . بل إن الفضول دفع بعضنا للذهاب إلى هناك لمعرفة ما يحدث في ذلك المكان الغامض . المحاط بالأسرار ، بعد تلك الليلة .

امضينا قسطاً من الليل ، واقفين في مصطبة الحي،منتظرين عودةأبي دعاس ، لنعرف ماذا جرى . ولكن .. أبو دعاس لم يعد . وفي الصباحلم نره بين الشغيلة في سوق البزورية ، ثم جاء من يخبرنا انه في المستشفى . فكيف انقلبت الامور هكذا ؟ وهل يمكن أن الرجولة دبت فجأة في نفس الرجل فانقض عليه وضربه ؟ وهل يعقل أن يضرب مثل العماوي ، بهذه الطريقة ؟

ماحدث في الحقيقة كان أغرب من ذلك . تحدث به اهل الحي جميعاً في المساء التالي . قال الكبار : السماوي بيعملها .. وبيعمل افظع إذاسخن راسه .

اما اصحابالعماوي رفاقعمره ــ وكانفيحدود الخامسةوالعشرين ــ فقد كانوا يفكرون في اعماقهم ، وهم يتمنون له شفاء جرحه ، بان عليهم الا يتجاوزوا حدودهم معه ، بعد الآن . ولكن بعضهم قال :

ــ العماوي مو ندل . مابيضرب اصحابه ، ولو كان الحق عليهم .

اما نحن ، فقد قعدنا على برطاش دكان مغلقة ، ونحن نتداول الخبر بيننا ، في حيرة ودهشة ، لاحدود لهما .

لقد ظل العماوي يطارد خصمه ، وهو يراه أمامه راكضاً ، حتى وصل إلى ساحة « باب توما » .

هناك اختفى الرجل . انشقت الأرض وبلعته ، ولف إلى زقاقجانبي في عبشة المساء ، ضاع بين جموع الناس الذين يزدحمون في الساحة عند المساء ؟ إن أحداً لايدري . ولكن العماوي رفع نصل مطواته في الفضاء ، وانهال به على بطنه ، وهو يصيح :

ــ ابو دعاس .. يسحب موسه .. ويرجع بلادم ؟

نقوش داكنة في رأس الناقورة

إلى رشاد أبي شاور

شعر
محمد القيسي

منعزلاً ووحيداً أحلم بالأمطارِ ،
وشعر حبيبي المبلول على الكتفينِ ،
سنابل جائعة ..
في فوضى الأشياءِ ،
وهداة خطوتنا فوق الاسفلت وحيدينِ ،
ونقر المطر الموسيقيِّ على ..
شباك الشارع ذات خريف .
أحلم بالموّال البلديّ ، بأمي
بامراة لاتعرفني
امراة ابعد من هذا الليل ،
واقرب من هدب العينِ ..
إذا انتحبت ينفطر القلبُ ،

امرأة مملكة للعطش المؤرّار وللرغبات المشتعلة ،
مملكة للأسئلة — الدّوامة ،
والاسئلة الفاكهــة ،
امــرأة لا نزلاً للغرباء
امرأة لا مرآة ســوداء

منعزلاً ووحيــداً احلم ..
وطن يستيقظ من عمق الصدر ،
جراح تأخذ في نزهتها
فلماذا من شقّ في الباب تجيئين اليَّ ؟
لمــاذا يستيقظ وطن ،
تأخذ في النزهــة والتجوال جراح ،
ولــماذا يخطر في البال ..
فراس القيسي طريداً
يزرع ارصفة وموانىء منعزلاً ووحيداً
يبحث عن مأوى ، اوحب يدفئه ..؟
ولــماذا من شق في الباب تجيئين ؛
وتحتفلين معي ، في عرس الملحمة ..
تميلين بخصرك هذا الناحل ،
هذا الجسد الضوئي ، المرويّ جراحاً ..
وكآبات لا حصــر لهــا ..
ثم تشيحين ولا تعترفين ؟
فأدخل في الصور الســوداء حليفاً للنهر ،
تتوجني الأشجار انيساً للبيداء ،
أنادم أصوات الآتين ،
وتلك رياح تأتيني ..
عبر نوافذ غارقة تحت المــاء ،
نقوش داكنة من راس الناقورة ،

حتى أبعد غصن في المهجر ، تهجعُ ..
فوق سرير القلبِ ، خريطة هذا
القمر الراجف تحتل دقائقي الهاربة من
الموت وتفترش الصدرَ ..
خريطة هذا القمر الراجفِ ..
جارحةٌ كالدمعةِ ،
ناعمة كالسيف ،
وما بين الدمعة والسيف تناثرتُ ،
تكاثرتُ ،
فاي رؤى تشتعل زنابق حمراءَ ،
واي مواسم استقبل مثقلة بالخضرة ،
ايّ يد تمتدُ الآن ،
وتمنحني رعشتها !
احضن هذا الغبش المتدفق من عينيكِ ،
الغبشَ الفجريً
الآلق اللونيٌ
رذاذ ندى القلبِ ..
أشيل القلب قرنفلة للموتِ ..
انادي باسمك .. اصرخ في ردهات البيتِ ،
اراك فتقتربينَ ،
اراك فتبتعدينَ
فمن صادر لون الحلم ، وطعم العزلةِ ؟!
جرس لايقرع في الصحراءِ
سرير لايحمل اثنينِ ،
وأفق أضيق من هذي الزاوية المعتمة هنا
في القلب ،

مبعثرة اكوابُ الشـاي ، الكتبُ ..
القمصان القاتمة الزرقة ، زوج حذاءٍ
اسود ، وزجاجة ماء فارغةٌ ،
والمنفضة امتلأت بالأعقابِ
وكابية غرف الأغراب
لماذا من شقٍ في البابِ ،
تبخر حلمي ؟
يطلع من خلال غيوم الوحشةِ ،
وجه صديقٍ ..
ينزع للدمع على صدر اليرموكِ ،
ويلقي بحنان ريفيٍ أوجاع الارض على
صدر الغائبة ـ الحاضرةِ ، ويحلم بنهارٍ
أبيض ، يحلمُ ، يحلمُ
لكنّ الحجر القاتل لايأتي
هذي المرة من قلاعِ داوديّ .

(بيت اخضر ذو سقف قرميـديّ ،
فوق الطاولة ينزّ دماً ولظىً .)

هذا وجه صديقي ،
اكثر من شارة حزنٍ يحملُ ،
أكثر من دمعة فرح ينقلُ
هذا وجهك يتوهج بالرؤيا والحزن
يتناسل اطفالاً موعودين بأنهارٍ من لبن وارائكَ ..
يتناسل أزهارا وثمارا ،
واراك فتقتربينَ

أراك فتبتعدينَ ،
سهام لاتأبه بي
تنطلق من الذاكرة الى الذاكرةِ ،
فينشقّ البحرُ ..
يضيءُ كنهدٍ ،
يتلوّ كالشفق الورديّ ،
يصير غزالا
يركضُ فيّ ..
أصافح في سفر الأمواجِ :
الأعشابَ ،
الأسماكَ الجائعةَ ،
الاصداف الفارغةَ ،
السفن المبحرةَ ،
الطحلبَ ،
والحيوانات الأخرى .
سارا
أيتها الموجة والعزلةُ ،
والوطن المستيقظ والجرحُ ..
خذي نزهتكِ الآنَ .

١٦ تشرين الاول ١٩٧٤

أنا والسماء الموصولة إلى بيسان اثنان

شعر — جميل أبو صبيح

الأرضُ ، الشمسُ ، الأمطار ، البور ، الوطن ، الرهبة
عيناها العالم ، عيناي العبثُ ، النتنُ انا ، ويداها الماءُ
افتشُ عن سرجٍ ، لامُهر لديّ ، أنطعُ اطرافي واسيرُ
على اربعةٍ .. ، تلك طريق تبحث عن سوسنةٍ ، لا
انف لديّ ، اسير على اربعةٍ .. ،
من حجرٌ ؟ من نسغٌ ؟ ناديتُ ، فاقبلُ .
— اينباع الريحُ ، الزمنُ ، البونُ الحارقُ ؟
— اتظل تهزّ عمودَ رصيفك ؟
هل نسغ او حجر انت .؟ ، ارتق صخراً ، جبلاً قمراً ،
اترى الأرض الآن ، أم النيزك أم واحات قبورٍ ؟
اقبلُ : هاانت بلا ثوبٍ .. خذْ ثوبي
هاانت بلا عظمٍ .. خذ عظمي

ماأسمكُ ؟
ـ نهجُ البردةِ
ـ اين القِبلةُ ؟
ـ كانت فينا ثم ارتحلتْ
ـ ساطير بلا اجنحة ، امتصّ التروبسفيرَ
تُرى ايظل النخل وحيداً ؟
ـ ستحط وحيدا ، تتلقى هزءَ النخلِ
تذوبُ على صخرِ
هاانت وحيد .. دعني
دعك
ارضك : مجهولٌ
شمسك : نارٌ
امطارك : اتربةٌ
بورك : موتى
سوطك : لحمٌ
وطنك : . . .
خوفك : رملٌ
انت : يقولون : تُمزّقُ ارض الكهنوت ، حصانك نحلٌ
انت : يقولون : تجيءُ وحيداً وتظلُ وحيداً وتقاتلكَ
الجنيّاتُ وحيدا وتموت وحيدا
فتشرش في عصب اللحمِ
وكنْ شرراً
يسلخك الحقلُ الآتي من أرض في عظمك عن أرض تصنع
لحمك علَباً وتدقُ عظامك كبريتا تشحنه في صيفِ
إفريقيٌ عمق رصاصات مُفرّغةٍ وتدوّي كجراحِ الرعدِ
وتروق في الوعد
.. ويرقصُ تحت ظلال الصوت شباب من اقطار شتّى
وظلالكَ لاتتعب

ــ ناديت زمان العجب المترهل في أدمغة الموتورين ،
لكزت خيول الله ــ ابابيل ــ فانكسر شعاع نوق طحالب
ماء تزرق وأتاني الجدول منحدراً من بيسان ، وخيلت
على ظهر الشجر المتكائف ، فانهمرت امطار في الشفة
واشتعلت نار في غزه
فالتمي بافجوات الجبل المائل وانحدري حتى السفح ..
انزلقي في عاصفة وتهاوي في قاع البحر ، انصهري
في رايات السفن الغرقى ..
بسطت حسناء الحي فراش الزفة
واشتد نشيد شباب الحي
« السفح مليء بالورد ، وايدينا تعطف ماء الجدول
نحو السفح وكل عريس منا يحمل فاسا او مجرفة
حين المطر يبارك قريتنا : إنا أبناء الزمن الطيب
أبناء الأرض المجبولة بعراقة نسب توحدنا منذ
ارتفعت من فوق الأرض سماء .. ، وظمئناء وتبلل
وجه الأرض بماء ..
نحن الأرض الفرحة
والأرض الفرحة نحن »
مزجت حسناء الحي اناملها بنقيع التين ، انتابتها
رعشة دفء ، ذابت في رائحة الأرض
وحكايتها لازالت تنمو في الياف الشجر الملتف
وحول كوانين شتاء القريه ..
لازالت سيدة الاعراس وأوراق الأعشاب
البريه
امتد اليها في غصن جلي ، تغرسني بين نسيج القلب
وبيسان ، جذوري تزحف تحت الأرض ، الآن الموت
أنا ــ وأنا في كل مكان ، وحدي يستجديني هذب البحر
وتخفق لي رايات السفن الغرقى . كل مباح ممنوع وحوافي
النهر اخاديد والبحر كراس الدبوس ــ البحر المتوسط

فولاذ هجرته الاسماك الى ذاكرتي ـ هـ انا اوغل في سمك
النهر ويخرج من ظفري البحر .. ساطعن نحم السوط
البور
الخوف

وامتد اليها .. أمتد كما يمتد الحب الى القلب الظامىء ،
كان خراب في صدري .. وتراب الوطن خراب ، يادوداً
يسعى في الأعصاب : سأمتصك ـ والله ـ سأسبح فيك
.. وتاكلني .. لا لا ، بل تتنقل بي فراشات الوطن ، وخرق
قطعان ذئاب ـ اهترء الآن ـ الدم على صدري ،
صدري ينزف ، لكنني احيا .. أحيا .. احيا ، لن يبقى في
الريح شقوق ، سوف تموت .. ، تموت الغابة في ، الترك ،
الروم ، غزاة التاريخ . الموت الحق . انا . فلترحل عني ،
فلترحل يادود الأعصاب .
اسراب .. أسراب .. تتسلق جدران الدم
فأين الوجهه
جدران من أوراق السرو
فأين الوجه
جدران .. جدران .. جدران
انت تقول : أجيء وحيداً ، وتقاتلني الجنيات وحيداً
واموت

وانت : انسغ أم حجر انت ؟ !
اقول : تراب انت
رماد انت
اقول : الأرض : الشمس ، الوطن
أقول : الشحم : النار
اللحم : النار
العصب : النار .. الوطن
وانت
اقول : ..
فرد الريح اذا الريح ارتدت .

مراجعات الكتب

تلك صورتها .. وهذا انتحار العاشق

محمود درويش ــ مركز الأبحاث الفلسطينية ــ بيروت ــ ١٩٧٥

اعتقد انه يجوز لنا تماما أن نستعمل تعبير « عالم محمود درويش الشعري » كمصطلح نقدي وانساني بكل راحة واطمئنان ودون أن نشعر باننا نجاوز الحقيقة، بل على العكس ، نحن في ذلك نعطي الاشياء مسمياتها الواقعية وننطلق في احكامنا وآرائنا مُنطلقات منهجية .

اننا لانطمح في هذه الجولة الموجزة الى دراسة تجربة محمود درويش الشعرية الفنية المتنوعة الرحبة الآفاق ولكننا نستطيع القول باختصار وبساطة ان هذه التجربة او المسيرة على شبابها تقع كما يرى بعض النقاد(١) في مراحل ثلاث تشمل الاولى الفترة التي سبقت حرب حزيران ١٩٦٧ ، وتمتد الثانية في السنوات التي تلت الحرب وحتى قرار الشاعر بالخروج نهائياً من فلسطين المحتلة وتتمثل الثالثة التي تستمر حتى اليوم في المدة التي قضاها خارج الوطن المحتل وجاءت دواوينه الاخيرة (أحبك أو لاأحبك) و (محاولة رقم ٧) و (تلك صورتها وهذا انتحار العاشق) صورة عنها .

اننا قادرون على أن نصف عالم محمود درويش بانه واسع فسيح الارجاء ، فهو أولا عالم الوطن بكل ماتحمله هذه الكلمة من جذرية وشمولية وحالة صوفية ؛ وهو ثانياً عالم الفلسطيني بما هو انسان عربي مطارد

(١) راجع : شؤون فلسطينية ع/٢٥ ــ مقالة (ريتا عوض) وعنوانها : « خروج محمود درويش هل قتل الشاعر ام بعثه » .

وملاحق ومحكوم عليه بالحلم بديلا عن الواقع وهو ثالثا عالم الحبيبة جسدا تشتعل فيه الشهوة القاتلة للتحرر ، من قلق الاسر وانحباس المطر ، وهو رابعا عالم الطبيعة الساحرة سماء وطيرا وشجرا وهواء وشمسا، لم يتسع هذا العالم ويتسع ليصبح عالما انسانيا شديد الانسانية في صفائه وجوهره وفي نزوعه ومظهره ، ثم يتآلف هذا العالم تآلفا وجديا ويتعانق فيه الوطن المستلب بالفلسطيني المسحوق بالحبيبة البعيدة بالطبيعة المأسورة ليكون سمفونية نضالية تضرب الحانها على وتر الموت والحياة ، والخذلان والصمود ، والضعف والقوة .

اننا نستطيع القول ان هذا العالم الشعري الرحب ، البعيد الاغوار ، لم يكن أسير الشكلية أو النمطية أبدا فلقد استطاع محمود درويش أن يبرهن في جماع أعماله الشعرية أن الشعر الفلسطيني ليس ظاهرة منقطعة عن تيار الشعر العربي الحديث ، بل هو جزء لايتجزأ من هذا التيار ، لقد كانت قصيدته تقليدية في دواوينه الاولى ، ثم قائمة على وزن التفعيلة حرة التلاعب في مرحلته الاوسطية ، ثم وصلت الى تخوم الحداثة في مرحلته الحالية التي تتميز بأن الشاعر يحاول فيها ان يزاوج بين الجملة الشعرية الموسيقية والجملة النثرية المبسوطة وأن يشطح نحو اللامعقول الشعري .

• • •

بعد خروج محمود درويش من الارض المحتلة تراهن النقاد والقراء على مستقبله الشعري ، وحتى الشخصي فبعضهم رأى في هذا الخروج نكسة نضالية وفنية ستحيق بالشاعر وتصيب سمعته ومكانته الابداعية والجماهيرية في الصميم ، وبعضهم الآخر وجد في هذا الخروج معايشة جديدة وخلاقة على الطبيعة للواقع العربي من شانها انتفتح آفاقا كانت شبه مغلقةامام عيني الشاعرالخارج فتعمق تجربته العربية وتزكي أواره الفني وتلقي به في لجة تيار الشعر العربي الحديث ليتأثر به ، ويؤثر فيه .

لكنهذا الخروج أثبت ان الدرويش شاعر متمكن من فنه وأثبت ايضا ان تغير الجبهةالتي كان يناضل من داخلها الى جبهة شبه مجهولة بالنسبة اليه لم يكن عاملا معوقا لقدراته التشكيلية بل على العكس كان عاملا دافعاالى الابداع والتجويد واكتشاف الاشكال الشعرية الجديدة والمضامينالاكثر التصاقا بهمومالجماهير وطموحاتها وتطلعاتها وقد اتضح ذلك في(احبك أولا احبك) وفي (محاولة رقم /٧/) فمن خلال تجربة الشاعر في المعاناة والنضال فيظلال الاحتلال الصهيوني وآلام الغربة والحنيناللافح الى الوطنوالذكريات بنوعيهامرة وحلوةانطلقت قصائد هاتين المجموعتين ، وقد عمقتمشاعر البعد والشوق الى الفردوس المفقود مأساة محمود درويش فاستطاع على اغترابه عن وطنه أن يتحد بهذا الوطن بينما لم يستطع الوصول الى هذه المرحلة كما يلاحظ بعض الدارسين في أي من قصائده التيكتبها في فلسطين المحتلة ويعتبر اتحاد الشاعر بالوطن سمة من ابرز

السمات التي يتميز بها الديوانان المذكوران :

ليوم يحددني موعدا ، قلت للكرمل : الآن امضي
وينتشر البحر بين السماء ، ومدخل جرحي
واذهب في افق ينحني فوقنا ، ويعلي
لنا ، او يكسرنا ، هذه الارض تشبهنا
حين نأتي اليها ، وتشبهنا حين نذهب عنها
تركت ورائي ملامحها ، واسمها كان يمشي امامي
يسمي ملامحها وانفجاري ، تركت سرير الولادة
تركت ضريحا معدا لاي كلام
تركت التي اوجعتها ذراعي ، تركت التي اوجعتني
يداها
تفتش عن عاشق بعد خمس دقائق من هجرتي

• • •

في ديوانه الاخير « تلك صورتها ، وهذا انتحار العاشق » وهو عبارة عن قصيدة واحدة ملحمية الطول والتنفس والجو ، درامية الاداء والبناء ، حديثة حداثة مفرطة في تحطيم الأطر والاشكال المتوارثة للقصيدة العربية الجديدة ، تتجسد قضية الشاعر في نزوحه عن وطنه : هل كان نزوحه هروبا ؟ .. لا .. لان الوطن لم يعد صورة منفصلة عن ذات الشاعر ، بل اصبح حقيقة داخلية تسكن خلاياه ودماءه فوصل الى درجة الاتحاد الصوفي بالوطن المعشوق ، واصبح عشق الوطن قدرا لايستطيع الشاعر الهروب منه :

اموت ... احبك
ان ثلاثة اشياء لا تنتهي
انت والحب والموت
قبلت خنجرك الحلو
ثم احتميت بكفيك
ان تقتليني
وان توقفيني عن الموت
هذا هو الحب
اني احبك حين اموت
وحين احبك اشعر اني اموت
لكوني امرأة
وكوني مدينة ... (٢)

وتمثل « تلك صورتها وهذا انتحار العاشق » كقصيدة نوعية ، حالة صراع قاس حاد ومرير يعيشها الشاعر بعد خروجه . هل يعود ثانية الى فلسطين المحتلة الى حبيبته التي هجرها ام يبقى بعيدا عنها يناجيها بالشعر والحلم وانتظار الآتي ؟ .. هذا الصراع التراجيدي المر يأخذ شكلا تفاؤليا عذبا وشفافا يتجسد في ايمان الشاعر العقائدي والقدري معا بحتمية العودة مع شعبه الفلسطيني المشتت الى أرضه المستباحة ، ويتجلى هذا التفاؤل المشرق على سطوعه في ختام القصيدة قويا موعدا مزمجرا :

ماذا تقول الريح

نحن الريح نقتلع المراكب والكواكب والخيام
مع العروش الزائفة
ماذا تقول الريح

---

(٢) راجع « محاولة رقم ٧ » ـ قصيدة « بين حلمي وبين اسمي كان موتي بطيئا » .

نحن الريح
ننشر عار فخذيك السماويين
ننشر عارنا
ونطيل عمر العاصفة (٢)

على المستوى التكنيكي تعتبر هذه القصيدة قمة من قمم الحداثة والمعاصرة في شعرنا العربي كما يعيشها محمود درويش الشاعر المتجدد الاهاب دوما ؛ ويمكن ان نجمل مظاهر الجدة في النقاط التالية :

(١) القصيدة على طولها المسترسل قائمة على وحدة عضوية موضوعية في آن واحد ، وعلى بناء فني محكم النسج قوي الصنعة ، متلاحم التكوين ، فهي بالرغم من حجمها الكبير لاتشكو من التشتت او التسيب او الخروج عن وحدة الهدف المرسوم ـ كما نلاحظ في معظم شعرنا الحديث ـ ، بل على العكس فان كل مقطع من مقاطعها يوصلك الى المقطع التالي بانسجام وترابط وقدرة هائلة على التشويق والاثارة والمتعة الجمالية ، ونريد ان نلاحظ ان هذا الاغراق في طول القصيدة وطابعها الملحمي ليس طفرة فجائية عند الدرويش ففي (أحبك او لا احبك) و (محاولة رقم (٧) ارهاصات ومقدمات تنبيء أن اعماله الشعرية المستقبلية مرشحة لتسير في هذا المسار .

(٢) يعمد الشاعر في هذه القصيدة الى استعمال عدد من الضمائر المتنوعة بين مخاطب وغائب ومتكلم ويوظفها في سبيل خدمة وحدة الشعور العام الجمعي ، فالشاعر المغني يتحدث باسم الشعب الفلسطيني الممزق المهان ، وجميع هذه الضمائر تتحد في النهاية وتتداخل بشخصية الشاعر الرمزية التي تعبر عن الواحد في الكل ، وتمثل نموذج « البطل » المناضل ولا يفوتنا هنا ان نلاحظ ان محمود درويش قصاص ماهر يتقن فنه ويعرف كيف يلعب لعبة المونولوج الداخلي في قصيدته هذه بنجاح واضح وقدرة فائقة فهو كثيراً مايرتد الى الوراء ويسبر غور الذكريات وتنطبع على شاشة ذهنه مجموعة هائلة كثيفة من المشاعر والخواطر والافكار والتصورات ، وكثيراً ما يقفز الى الامام فيرى صور المستقبل المتخيلة ، والاماني الموافية ، متجسدة واقعة تنبض فيها الحياة ، كل ذلك في جو من شاعرية الغواء والفتون والتألق الخيالي والتدفق العاطفي .

(٣) يتضح من خلال هذه القصيدة ولع محمود درويش بما يمكن ان يسمى فلسفة الالوان وخاصة الالحاح على استعمال الاخضر والاسود والبرتقالي والازرق كرموز ودلالات وايحاءات لحالات واشارات ومعادلات يريد ان يطرحها كشاعر ليصل الى مقولات فكرية . ولو احصينا بقية الالوان التي يستعملها الشاعر في قصيدته

---

(٢) اعتمدت في دراستي وشواهدي على نص القصيدة المنشورة في « شؤون فلسطينية » ع/٤١/٤٢ وقد اصدر مركز الابحاث في منظمة التحرير الفلسطينية هذه القصيدة في كتاب مستقل .

هذه لوجدنا ايضا البنفسجي والعسلي والابيض والرمادي، وجميعها مستعملة في سياق المبادلات الرمزية وتداخل معطيات الحواس فالدرويش يعطي لكل صوت وشعور وحالة انسانية لونا يعبر عن موقفه، وهو في هذا يولد حتى للاصداء اشكالا وتوابع وانفعالات لونية ، متابعا مابدأه في اولى قصائد (المرحلة الثانية) عنده وهي قصيدة « طريق دمشق » :

والصوت أخضر ، انشلال السلاسل والبلابل
يلتقي في صرخة
او ينتهي في مقبرة
والصوت اخضر ، قال لي ، أو قلت لي :
انتم مظاهرة البروق
وهم نشيد الاعتدال
والصوت ، موت المجوره
ضد القرنفل ، ضد عطر البرتقال

ومع التراب ، مع اليد الاخرى ، مع الكف
التي تلج السلاسل والسنابل

(٤) هذه القصيدة من قصائد المقطع الشعري المستطيل ، المتراكض الوقع ، المنهمر الايقاع ، فلقد قام الشعر الحديث في بدايته على موسيقى الشطرة الشعرية المؤلفة من عدد محدود من التفعيلات القليلة ، ثم تطور في مرحلة لاحقة الى الجملة الموسيقية المكونة من عدد متجانس الوقع من التفاعيل ، ثم خطا على يد ادونيس والدرويش الى المقطع الشعري الطويل المتتابع بنفس مطرد متدافع يدل على اشتعال العاطفة وغزارة المعاني وانصبابها المتواتر :

ارتديك ، واخلع الايام
لاتاريخ قبل يديك
لاتاريخ بعد يديك
سموك البديل
لأن لون الثورة احتل الكآبة
والغزاة يمشطون يديك من آثار ظهري
ارتديك ، واخلع الايام
سموك البديل
وبدلوك
كأن اغنية تغير ، اوتطهر ، اوتدمر ، اوتفجر
هم يبحثون عن البكارة خندقا
ويمارسون الغزو ضد الغزو في خلجان جسمك
ارتديك واخلع الايام
سموك البديل
وهم ضحاياك
اتسعت الى الامام ، وصحت بالايام :
لـي يـوم
وخطوتها ...

(٥) ليس بوسع الشاعر ، أي شاعر ، ان يقدم لنا صورة « صحيحة » عن العالم ولا أن يقدره تقديرا « متزنا » فالصور التي يدفع بها لايمكن ان تكون الا تائهة مصعدة ، مثيرة ، أو مثارة ، والتعبير الشعري ناتج عن مزيج متفجر من الذاتي والموضوعي ، فحينما يدخل الشاعر مملكة التحولات (وأعني بها تلك المناطق ، وتلك اللحظات التي تجري فيها عمليات القلب والاشراق الناجمة عن الشعر) تحاصره حتما

امواج زاخرة من الصور اللامعقولة تخلف في نفسه اعمق الانطباعات وتغوص به اكثر فاكثر في اغوار الشعر العاصفة ، فيرى مالا يرى وتبدأ لديه عملية الاستحالة .

ومحمود درويش في هذه القصيدة ذات الحس السريالي ، ماكان باستطاعته أن يكتبها الا ان تغمره المفاجأة وبما أن الشعر بوجيز العبارة لا يتولد الا عن انخطاف مذهل فهو لا يستطيع ان يدفع الينابيع انعكاس هذه المفاجأة لقد استطاع الدرويش في هذه القصيدة ان يصل الى الصورة الشعرية الجديدة كل الجدة، المحطمة لما قبلها من تراث متراكم صدىء من الصور المجترة في الشعر العربي القديم والحديث، كما استطاع ان يصل الى الصورة الشعرية ذات الدلالات والمعطيات الرمزية ، وان لم يستطع ان يصل الى الرمز في اعلى مستوياته فطاشت صورة واضطربت اضطرابها السريالي الممتع المحير حتى يخيل للقارىء كأنها مكتوبة او مرسومة تحت تأثير المخدرات وفي عالم ابعد ما يكون واقعيا ، لاانيا ، عن الصحو واليقظة الشعورية ومعلوم ان الصورة الرمزية على درجات، لذلك يجب أن نفرق بين الصورة التي تحمل الكثير من المدلولات والتعقيدات وبين الرمز الحقيقي الذي يمتاز بالحيوية والاستقلال وحرية الحركة داخل القصيدة .

وفي (تلك صورتها) تمكن الشاعر ان يصل الى صورة اللفظة الرمزية فقط دون الوصول الى مرحلة الرمزية الموضوعية او الرمزية الكلية كما هي مطروحة عند خليل حاوي وهو اذكى واقدر شاعر عربي حديث يتقن استعمال الرمز والاسطورة بجميع انواعهما .

(٦) ظاهرة واضحة في هذه القصيدة هي قدرة الشاعر على « تحديث الجناس » ــ تجربة ناجحة جدا لدى سعدي يوسف الشاعر العراقي المجدد مثلا ــ فلم يعد دور هذه الحلية البديعة المتوارثة مجرد كونها اتفاق لفظتين في الحروف مع اختلافهما في المعنى كمنطوق البلاغيين القدامى، بل اصبح لها دور جديد هو التصويت الموسيقي والترداد الايقاعي اللذان يولدان لدى السامع او القارىء اصداء متفقة مع طبائع المعاني والالتفاتات الشعورية :

لي زنزانة تمتد من سنة الى لغة
ومن ليل الى .. خيل
ومن جرح .. الى قمح ..
ولي زنزانه جنسية كالبحر

(٧) لم تسلم هذه القصيدة المتفردة ، على سموها الشعري ورفرفاتها اللامعقولة في التجنيح الخيالي ، وشكلها الضارب جذوراً عميقة في الحداثة ، من آفة التقريرية والمباشرة التي تفشاها ومرض النثرية والكليشية الذي يتطبع على جسدها كبثور الجدري ، مما يقرب بعض صياغاتها النادرة جدا من تعبيرات الجرائد الصحفية :

« والطائرات تعود من عرسي ، تغادرني بلا سبب ، فأبحث عن تقليدي » .

و « كثر الحياديون ، او كثر الرماديون » و « كان الحرب عادات ولم اذهب الى الحرب الاخيرة » و « شد محاكم الموتى ، وشد القيد قوميا »

(٨) تتبدى في « تلك صورتها ، وهذا انتحار العاشق » محاولة جادة من محمود درويش لتجاوز اللغة التراثية الشعرية المحنطة ، والكتابة بلغة في منتهى الجدة والعلاقات التركيبية المستحدثة ، ذلك ان شاعرنا ادرك ان طرائق التعبير السلفية لم تعد مقبولة في هذا الجو الحضاري وان تطور التفكير وانماط الحياة يتطلبان تطورا في القوالب والاساليب والصياغات ، ومن هنا جاءت تجربته في نسف الكليشهات اللغوية المنطقية ، وخلق انماط للتعبير ليست في امكان اللغة ذاتها ، من امثلة ذلك قوله « واريد ان اتقمص الاسوار » بدل قوله « ان اتسلق » وقوله « كانت الزنزانة الاولى صباحا ، كانت الزنزانة الاخرى مساء » بدل قوله « مضيئة ، او مظلمة » ، وقوله « لا .. لبكائك الصنصافه » من قبيل إحلال الصفة محل النسبة . وقوله « وتأتي الابجدية معولاً او تسلية » جملة تتحطم فيها كل النسب العقلية للغة وتحتل معانيها — اذا كان لها من معان —

الهلوسة مكان التفكير

(٩) تأثيرات التراث بانواعه (عربي : شعر قديم وقرآن) و (عبري في الطريقة التوراتية لانشاء الجملة الذي يذكرنا بمزامير داوود) و مسيحي متجسدا في فكرة الفداء) واضحة في هذه القصيدة وان كانت محدودة جدا فالشاعر مشدود الى عصره الحديث ، يعيش ايقاعه ونبضه لحظة فلحظة ، ويتمثل الروح الحضارية فيه ، اكثر مما هو مشدود الى التراث.

ومع كل ما يمكن ان يقال كاشفات وتنويعات في تمثل هذه القصيدة ذات النفس الجديدة كان توصف بالغموض والاستغلاق واستحالة الفهم كما شنّع عليها حتى غلاة المجددين للشعر الحديث او انها مكتوبة لخاصة الناس من صفوة المثقفين لا للجماهير العادية التي يمكن للرفض والثورة ، اقول مع كل ذلك وغيره ، للشعر البسيط ان يفجر فيها ثورها صادقا فانه يكفي محمود درويش انه استطاع من خلالها ان يتخطى تجربته الفردية والوطنية والقومية ليصل الى مشارف التجربة الانسانية المطلقة في شمولها الكلي ، وانه تمكن بالتالي ان يصنع بموهبة متفوقة قصيدة مستقبلية حقا بلغتها وبنائها وصورها وموسيقاها وطموحها الشديد للتجاوز ورغبتها الحارة بالمتابعة ولهفتها الطاغية لبناء غد الحياة المشرق .

ممدوح السكاف

الرسولة بشعرها الطويل حتى الينابيع

« دار النهار » ـ بيروت ـ ١٩٧٥

عندما زار الشاعر الفرنسي «لويس اراغون» بيروت في العام الماضي لحضور عرض مسرحيته الشعرية « مجنون الزا » على مسرح قلعة « بعلبك » في نطاق مهرجانات « بعلبك » السنوية ، سأله «عصام محفوظ» عن «الزا» التي كتب الشاعر الفرنسي عنها ، أروع وأنبل قصائده ، فأجاب :

« أنا مجنون إلزا ، لأن «إلزا» حبيبتي ، ولأن من الحب ، الشعر والجمال والقضية ، ولأن منه الحنان والطهر والمحبة ، والمجد الانساني ، ومنه السمو والرفعة والتضحية وشعر الكفاح حياة ونضالاً » .

وفي حديث آخر له عن « إلزا » يقول « اراغون » :

« هنا مع « إلزا » ، للمرة الاولى في هذا العالم تتاح الفرصة للحب الحقيقي أن يوجد ، حب لاتدنسه طبقة الرجل والمرأة ولا تاريخ الثياب والقبلات ، ولاسيطرة مال الرجل على المرأة ، او مال المرأة على الرجل ، لقدولدت إمرأة العصور الحديثة وهي المرأة التي اغنيتها وهي المرأة التي سأغنيها . »

والشاعر العربي اللبناني « انسي الحاج» في قصيدته الطويلة « الرسولة بشعرها الطويل حتى الينابيع » التي صدرت مؤخراً في بيروت، إنما يكرس نفسه لمثل هذا الحب .. لمثل تلك المرأة الرسولة ، إمرأة العصور الحديثة وكل العصور ، لمثل ذلك الحب الذي لاتدنسه طبقة الرجل او المرأة ، ولا تاريخ الثياب والقبلات، والذي يؤسس ويخلق ويصنع الانسان الجديد .. أعني الحب بمعناه الانساني العظيم ، الاسطوري، الرسولي المشع ، والمرأة الحبيبة بمعناها الانساني الكبير العميق إمرأة الشعر والحب التي هي الوطن والمستقبل ، الإيحاء والنجوى،

والصدى لكل الاغنيات وكل المسرات والعذابات.

وفي حوار مع « انسي الحاج » حول قصيدته الطويلة هذه « الرسولة بشعرها الطويل حتى الينابيع » يقول :

« الحب وحده اطلعني من هناك ، اشرق علي كما يشرق الخلاص على التائه في الصحراء ، وكما تهبط النعمة على المشرد في الدروب ، وحمل لي معه كل طلبات أحلامي ، وحمل لي الى جانبها ، احلاماً جديدة تتجدد باستمرار نحو الأجمل .. » .

و« انسي الحاج » بدأ حياته الشعرية في الستينات ، عندما أصدر مجموعته الشعرية الاولى « لـن » والتي بها تؤرخ قصيدة النثر في القطر العربي اللبناني الشقيق ، وكانت قصائد تلك المجموعة مسكونة بالرفض والتمرد والخوف وفي إطار من الغموض ، وظهر في مجموعته تلك بأن « ما يسمى عادة بالخلق ماهو عند « انسي الحاج » إلا فعل ضروري لوقف الاختناق ، إنه تصريف للاحتقان الخانق الاكل الذي لم يجد غير الشعر فعلاً يحرره . ومن هذه الناحية يشبه الداداليين والسرياليين الاول .. إنه يكتب الشعر بالصدفة ، يكتب الشعر لأن الشعر أراف به من الكلمة العادية ، واكثر حملاً له ، الشعر إذن هو فعل تحرر ، لو اتيح له شكل آخر من التحرر لربما كان شعره غير ماهو عليه الآن » . كما قالت « خالدة سعيد » عن مجموعة « لن » عند صدورها في الستينات .

وواصل الشاعر رحلته الشعرية وسط اصوات تهاجمه باستمرار ، واخرى تؤيده بلا تحفظ ، فاصدر عام « ١٩٦٣ » مجموعته الثانية « الرأس المقطوع » ثم أصدر الثالثة « ماضي الايام الآتية ١٩٦٣ » ، وفي السبعينات أصدر مجموعته الرابعة « ماذا صنعت بالذهب ماذا فعلت بالوردة » . وكانت تجارب الشاعر في كل تلك المجموعات « جوانية الى آخر الحدود ، كانت وكأنها حوار غامض بينه وبين انكاره وهواجسه وما يعتمل في داخله من مشاعر واحاسيس ، لكنه ينظر اليها على انهما :

« كل كتاب منها عمر ، الثلاثة الاول « لن » و « الرأس المقطوع » ، و « ماضي الأيام الآتية » اعمار الصراخ والهزء والهدم والفضح والتمزيق والمغامرة . انها اعمار الضياع والتشرد . والرابع « ماذا صنعت بالذهب ماذا فعلت بالوردة » بداية الخروج من الجحيم ، الخامس هو الفردوس المستعاد . »

والخامس الذي عناه انسي هو هذا الكتاب القصيدة الطويلة « الرسولة بشعرها الطويل حتى الينابيع » فماذا في هذا الفردوس المستعاد ، انها الحبيبة ، التي بها تبدأ ومعها كتابة قصة الوجه الاخر من التكوين .

« هذه قصة الوجه الآخر من التكوين
وجدتها وعيناي مغمضتان
فالطريق حبيبتي
قادم من انتظارها لي
قادم من رجوعي اليها » .

وهي الرسولة بشعرها الطويل حتى الينابيع ، باطلالتها عليه ، باشراقتها ، انما تشع حوله ، تضيء له الظلام والدروب ، وتتحول في حياته الى خلاص :

انا الهجرة والعودة بين هلاليك
حبك حياتي في الاضطراب
واستقبلني
في اليقين
ادخلني وخلصني
حررني من الصراع الاحمق وسقاني
خمر العرس ص « ٣٢ »

وقبلها ، قبل اطلالتها .. بعيداً عن حضورها .. كانت الايام قاحلة وكانت :

كانت الفضائل تعبر حولي كضباب
مهزوم
كنت اتكلم صحيح اللغات لأجتتذب
لصوصاً
واستهوي زمن الرعب
كنت خلاً في جسدي
كنت اخاطب الحب وبابي مقفل
في وجهه .

ولكنه : بها ، ومعها ، يتحول ، يتغير ، ويصبح :

« وصرت بك الحب ، حرقت فمي فقام
وفيه فجر كثير ص ٣٤ »

ولانها المرأة الحبيبة ، بكل مافي الحب من خير ونبل وجمال ، فانه يراها « حبيبتي التي رأيت الشمس تحت عينيها قمراً في نهر تحت صفصاف » . ولان الحب إضاءة وخير ومسرة وانسنة للانسان أكثر فاكثر .. اعلى فاعلى ، اعمق فاعمق ، ولانه الحب ، انما يجعل الانسان اكثر انسانية ومحبة لكل الناس ، ولكل الاشياء فان الشاعر المحب يتعلم من الحبيبة :

« منذ أتعلم خير اللحظة وخير الشعوب
وان الكل بسيط وجميل
لانك تقولين : احبك
وأن كل شيء يبتسم لي
لأن نظرك عليّ ص ٤٣ . »

ولانه يحب ، يسكنه الحب يملأ له بالورد الايام ، ويحيا ملء أيامه وفي النبض منه يحيا حب .. بالرسولة بشعرها الطويل حتى الينابيع » فانه يصلي للرب ، يطلب منه ، يرجوه :

« إحفظ يارب حبيبتي
مهّد أمامها

تمهد أيامها
موّج حضورها بعشب الخيال
إجعل لها كل ليلة
ليلة عيد الغد ص ٤٩ »

والحب هنا في شعر إنسي الحاج « يتحول الى الايمان ، بالحب يتحول نحو الايمان، يتعمق في أعماقه الايمان أكثر ، يترسخ ، والايمان هنا في الرسولة يرافق الحب جنباً الى جنب ، ومعه يسير » برفقته يحيا :

« **آمنت ولذلك أطلب**
طلبت ولذلك آمنت
آمنت منها يارب
إحفظها باركها

هي تشرق فاستنير بك . ص ٥٣ »

وتستمر « الرسولة » بحبها تستمر ، تزرع التحول في حياة الشاعر ، في حياة الانسان تلوّحه بالضوء وفي الطيبة تقره في الحقول العالية تشمّسه : وتبنا تجعله وعنبا لتفرح « بي العصافير ومن حبها :

من حبك أكاد قديساً
أصير من حبك

وهو ، من حبها ، من حنانها :

من حنانها آخذ رباطا الى الجميع
فيصيرون أخوة

ولأن الحب ، هو الوفاء ، هو الصدق ، وهو بالتالي محبة العالم فان الشاعر يقسم :

أقسم أن أظل أشتهي أن أكون كتاباً
مفتوحا على ركبتيك
أقسم أن أحمل بلادي في حبك وأن
أحمل العالم في بلادي . ص ٨١ »

ولأن الكنوز وحيدة ، الارض وحيدة .. ومن اجل ولادة عالم جديد مترع بالحب ، بالحنان ، بالايمان ، بالمحبة ، فان الشاعر ينادي الكل ، يخاطبهم ، يناشدهم ، يطلب منهم :

« **تعالوا ..**
كللوا رؤوسكم بذهب الدخول
وأحرقوا وراءكم
احرقوا وراءكم
احرقوا العالم بشمس العودة
ص « ٨٨ »

و .. ثمة سؤال هام يمكن أن يتبادر الى الذهن ، ان تتركه قراءة هذه القصيدة الطويلة لانسي الحاج ، والسؤال هو :

في هذا الزمن المزدحم بالهموم، بالتطلعات، وقضايا الانسان والثورة والمصير ، وفي هذا الوطن العربي الكبير الذي يعاني الكثير على

دروب التحرير والبناء والتقدم ، هل يمكن أن يكون للحب ، للمرأة هذا الحضور ، هذه الفعالية .. هذه القدرة على التحويل الانساني ، هذا التأثير الكلي ، وهل يمكن أن تشكل المرأة ، الحب، مرفأ خلاص بالنسبة لأي شاعر : لأي انسان ، وتنأى به بعيداً عن كل مايعتمل ويجري في الوطن ؟

إن « إنسي الحاج » يجيب على مثل هذا السؤال بقوله :

« هناك شعراء يلتزمون بقضايا سياسية او فلسفية ولا تعنيهم المرأة كثيراً . بالنسبة لي لاتعنيني المرأة الا بمعنى الحب ، وبهذا المعنى هي مرفأ خلاصي ، ولست أضعها في اي مكان من شعري ، بل أضع شعري تقدمة متواضعة عند قدميها . »

و .. تبقى « الرسولة بشعرها الطويل حتى الينابيع » ، قنديل حب يعلقه الشاعر في ظلام أيام يموت فيها الحب ، ينأى ، يبتعد ، يرحل ، وفي عالم هو بحاجة ماسة ومستمرة الى الحب الذي به تزهر الأيام ، وتصبح أجمل وأكثر دفئاً وفرحاً وانسانية و .. حياة .

١ ــ حوار مع لويس أراغون عصام محفوظ ــ صحيفة النهار ١٩٧٥
٢ ــ عيون إلزا مقال ــ حنا مينه ــ صحيفة البعث ١٩٧٤
٣ ــ حوار مع إنسي الحاج ــ ياسين رفاعية ــ مجلة الاسبوع العربي ١٩٧٥

« أبو الفتح أديب عزت »

عندما جاءت عصافير الدوري

ليدا ميليفا منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي - دمشق - ١٩٧٥

هذا الكتاب الذي صدر اخيراً في منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي في سورية ، هو باكورة اعمال الصديق الاديب السوري عيسى فتوح . وهي باكورة ليست مبكرة ؛ وليس صاحبها بالاديب الناشىء الذي يستعجل الشهرة قبل النضج ، فيسبق عمره في طلبها عن طريق النشر : فعيسى فتوح يمارس مهنة الكتابة منذ سنين عديدة ، وله اكثر من كتاب مخطوط . ولو كان ممن يستعجلون الشهرة قبل اوانها ، لصدر له من مقالاته المنشورة في الصحف - كما يفعل ناشئة اليوم المتعطشون للمجد السريع - اكثر من كتاب واحد قبل الآن . انه ممن يؤمنون بأن « في التأني السلامة ، وفي العجلة الندامة » ؛ وأن المجد الادبي لايأتي بالابتسار والتسرع ، وانما هو وليد النضج الفكري ، والخبرة الحية ، والثقافة الواسعة المستمرة .

وقد شاء الصديق فتوح أن يكون عمله الادبي الاول ترجمة لاتأليفاً ، واختار لذلك شاعرة بلغارية ، هي السيدة ليدا ميليفا ، واختار لها ديوانا من شعر الاطفال والطفولة ، وعيسى فتوح يميل الى أدب الاطفال ، ويعنى به ، ولذلك التقى ميله الخاص مع ميل الشاعرة ميليفا ، فاحب شعرها ، واحب أن ينقله الى لغته العربية . وكان موفقا في اختياره ، كما كان موفقا في اسلوبه في الترجمة .

أما الشاعرة ميليفا ، فقد ولدت في بلغاريا عام ١٩٢٠ - كما ورد في تعريف المترجم بها - وهي ابنة الشاعر البلغاري فيبو ميليف ، وقد نشأت في جو فكري راق ، يحوطها أبوها بعنايته ورعايته . وقد نظمت الشعر صغيرة ، وكانت لها صداقات مع كبار شعراء بلدها . وقد وضعت كل مواهبها في خدمة الاطفال ، لتساعدهم على ادراك حقائق الحياة بأسلوب بسيط مشوق .

يشتمل كتاب (عندما جاءت عصافير الدوري) ، الذي يقع في ١٠٤ صفحات من القطع الوسط ، على تعريف سريع بالشاعرة ، فقصيدة للشاعر السوري المعروف سليمان العيسى عنوانها (من أطفال سورية العربية الى أطفال بلغاريا الصديقة في عيدها الوطني) ، ثم مقدمة قصيرة للمترجم . ويلي ذلك ثمان وعشرون قصيدة ، الاربع الأخيرات منها

يؤلفن في الواقع ، قصيدة واحدة ، متكاملة . من هذه القصائد التي تؤلف مجموع الكتاب ، قصيدة أعطت الديوان كله عنوانها .

أما الصورة الشاملة التي يخرج بها قارىء الديوان فهي صورة الشاعرة الأم ، التي تجلس في حلقة أطفالها ، تروي لهم حكايات مليئة بالصور الانسانية الحلوة ، وببراءة الطفولة المدبة ، وغنية بالرؤى والالوان التي تجعل الاطفال عيونا وآذانا وقلوبا مشدودة شدا وثيقا الى الشفتين اللتين ترويان هذه الحكايات ببساطة ساحرة ممتعة ، كما تجعل منهم الخيلة منطلقة وراء الصور والرؤى التي تعرضها حكايات الشاعرة الأم بكل احساسها ، وكل الحنان الذي لاتملكه الا الامهات .

وحكايات ميليفيا الشعرية غنية بالرموز والمعاني الانسانية التي تحث — بطريقة غير مباشرة — على التعاطف الانساني ، وتعلم حب الطبيعة ، وحب الحياة ، وحب العمل، وحب الجمال والحرية . وهي كذلك غنية بالتوجيه اللطيف ، غير المباشر ، الذي يستفيد منه الطفل في حياته اليومية .

قصيدة (المظلة) مثلا ، تعلم الطفل ان المظلة تقي الناس من المطر في الشتاء ، ثم يلقونها جانبا بعد انتهائه :

(فتعود بتواضع
الى مشجبها المغبّر
منسية وحيدة
كشيخ حطمته السنون)

ولكن هذه المظلة ، رغم الاهمال ، لاتحقد ولا تحزن : بل تظل دائما ذات

(قلب حي فتي ،
فما إن تبدأ حبات المطر
تعزف :
تك — تك — تك — تك
حتى تندفع ثانية
تشق عباب المطر)

الدائم للخدمة النافعة والتضحية ، مهما لقي الانسان من نكران الاخرين وعقوقهم .

وقصيدة (المِرْان) تعلم التعاون من أجل الخير ، وتعلم الطفل أن التعاون هو الذي يجيء بالسلام والحب ، ويؤدي في النهاية الى خير الجميع :

(والآن يسير المران
يدا بيد
يخترقان الارض

طريقا واحدا منيفا
سعيدا ومرحا)

وقصيدة (الريح العاتية) تعلم الطفل أن لايابه للمغترين بانفسهم ، الذين يتعالون على الاخرين ، ويحاولون سد طريق التقدم في وجوههم ، وأن يسير بايمان ووداعة وصمت لكي يبلغ النجاح والسعادة : فشجرة الكرز لم تبال بالريح العاتية ، بل ظلت تنمو بصمت ، وتنضج حباتها بهدوء تحت الشمس:

(تطلعت حبات الكرز الخضر
الى الشمس
وابتسمت الشمس لكل حبة
ونتيجة للفرح التام
استحالت جميعها حمرا
في القمة .
والآن تعيش شجرة الكرز
سعيدة
كأسعد مايمكن أن تكون
شجرة)

ومثل شجرة الكرز في قصيدة (الريح العاتية) كذلك شجرة الصنوبر ، في قصيدة (شجرة الصنوبر الصغيرة) :

(أفزعها برد الشتاء
فطارت عنها العصافير الجبانة .
لكن شجرة الصنوبر الصغيرة الشجاعة
ظلت مقيمة معنا ، خضراء ومرحة
وانت أيتها الريح اللطيفة ، حاولي
لانها شجاعة ولانها طيبة ،
ولا تهرب الى الاراضي الأخرى .
لقد حاك لها الشتاء برنسا
والثلج الأبيض قفازين ليديها)

أما القصائد التوجيهية فأذكر منها (زلاجات وزحافات) ، فانها تهدف الى تحبيب الاطفال بالرياضات الثلجية ، كما تعلمهم قصيدة (آن ترسم رجلا) الدقة في العمل وعدم عمل شيء ناقصا . وقصيدة (شجرة الصنوبر الصغيرة) التي أوردنا أبياتها قبلا ، تعلم الشجاعة ، والطيبة ، وحب الارض والوطن . وكذلك قل في القصائد التوجيهية الاخرى .

والحقيقة أن براءة الطفولة تملأ نفس الشاعرة وتحيط بكل آفاقها ، وقلبها يفيض بالحنان والبراءة البسيطة الحلوة . وهي لذلك تملأ قصائدها ، أو حكاياتها الشعرية ، بالكثير من المعاني الطفولية الملأى بالعفوية . خذ مثلا قصيدتها (أصمت) التي تختتمها بقولها :

(انتهى النهار ، وخيم الظلام ،
فنام الصغير الآن ملء عينيه ،
اندس بحرارة في فراشه المريح

لاتحرسه غير النجوم .
أيتها القطة القصيرة النفس
أوقفي الهرير من فضلك .
أيتها الأوراق ، ظلي ساكنة ولا
تتحركي .
وأنت أيتها الريح اللطيفة ، حاولي
ان لاتهبي
ففي النوم ينمو الاطفال .
لاتزعجيه ، وسترين
ان الطفل سيغدو حالا أكبر مما هو)

ونلاحظ في كل هذه القصائد جمال العبارة ، وحسن اختيار اللفظة اللطيفة التي تناسب لطف الطفولة ونعومتها ، مما يزيد في جمال هذه الحكايات الشعرية الخيالية الساذجة مثل سذاجة الطفولة وعذوبتها .

هذا النوع من الشعر ليس بالامر الهين. وما أسخف الذين يحسبون الكتابة للاطفال عملا سهلا ' ! ان الكتابة لهم أصعب وأعقد كثيرا من الكتابة للكبار : فأنت مع الكبار تستطيع أن تخاطب عقولهم وعواطفهم مباشرة، اما الاطفال فيحتاجون الى من يخاطب خيالهم البريء ، ونفوسهم المطبوعة على الجمال الساذج الرقيق . وبكلمة أخرى ان هذا النوع من الشعر المكتوب للاطفال يحتاج الى قلب الام الواسع الغني بالعاطفة ، والى خيال الشاعر الذي يعيش بكل احاسيسه براءة الطفولة ، وسذاجة احلامها ، وجمال خيالاتها . وليدا ميليفا - كما هي في كتابها هذا - تملك كل ذلك، وبكثير من الغنى واللطف ، وتسكبه في قصائدها التي تروي فيها حكايات الازهار ، والأشجار ، والحيوانات، والأنهار، هذه مسخرة لخدمة الطفولة ، ولاغنائها

وأنت تقرأ قصائد هذا الديوان فتسير معها بكل حواسك ، وقد عدت طفلا يحلم احلاما بريئة ، ويسوح مع الشاعرة في دنياوات تملؤها الطيور والاشجار والازهار ، وأوراق الشجر ، والعصافير ، وغيرها ، وكل عناصر الطبيعة كلها ، وكلها تتكلم ، وتروي حكايات لطيفة ، دافئة بالحنان الذي تخلعه الشاعرة على كل ماتصوره ، وكل مايلونه خيالها من أحلام الطبيعة الطفلة ، ومن براءة الاحاسيس .

انك لاتستطيع الا أن تعود طفلا وأنت تقرأ هذه القصائد . كذلك كان شعوري كله وانا أسير مع الديوان : من أول قصيدة فيه الى آخر قصيدة . ولقد تساءلت فعلا : اترى كتبت الشاعرة قصائدها لنا نحن الكبار لتعيدنا الى براءة الطفولة ، وتهرب بنا بعيدا - ولو للحظات قصيرة - عن عالم الكبار الشقي المعقد ؟ أم تراها كتبتها حقا للصغار وحدهم ، لتحلق بخيالاتهم في عوالم واسعة ، جميلة ، مرحة ، ملأى بالحيوية ، والحب ، والجمال ؟

لعلها رامت الهدفين معا ، فأبدعت ، ولعل الصديق عيسى فتوح رام الهدفين معا كذلك، فاحسن الاختيار، كما أحسن الترجمة.

عيسى الناعوري

اتجاهات جديدة في التاريخ الأدبي

New Directions in Literary History ,
Edited by Ralph Cohen ,
Routledge & Kegan Paul ,
London 1974

يطرح عنوان هذا الكتاب الهام السؤال التالي : إذا كانت هناك اتجاهات جديدة في التاريخ الادبي ، فما هي الاتجاهات القديمة؟.

لقد صدرت بالانكليزية ثلاثة كتب أساسية تؤرخ لنظرية النقد والادب وتغطي الاتجاهات القديمة إذا صح التعبير . هناك أولاً « نظرية الادب » من تأليف (رينيه ويليك) و (أوستن وارن) و (تشريح النقد) لـ (نورثروب فراي) ومجمل نتاج (جورج لوكاتش) النقدي

وقد طرات منذ ظهور هذه الكتب النقدية تطورات بالغة الاهمية في موضوع التاريخ الادبي . وتمثلت هذه التطورات في دراسات متعددة كتبت من قبل نقاد وباحثين ينتمون الى ثقافات متباينة ، ويكتبون بلغات أوروبية مختلفة تحدد اتجاه نزوعاتهم النقدية . ولهذا لقد عمد (رالف كوهن) استاذ الانكليزية في جامعة (فرجينيا) بالولايات المتحدة الى تهيج هذه الدراسات في منظومة متسقة تشكل كتابا جامعا لواقع التاريخ الادبي الحديث . كما قدم لهذه الدراسات بمقدمة أوضح فيها خطة الكتاب وموقع كل دارس من واقع النقد الادبي المعاصر . وقد سبق لـ (رالف كوهن) ، أن أصدر كتابين هامين في النقد الادبي ، هما : « فن التعبير » و « تعاقب الفصول » . وهو يراس تحرير مجلة :

New Literary History

وينطلق الكتاب من فكرة مفادها أن التاريخ الادبي يمر حاليا بمراحل تغير اساسية . ولهذا فالدراسات التي يضمها تكتسب أهميتها من كونها تمثل البعد النظري لمراحل التغير هذه .

وقد رأيت أن ألفت بهذه المراجعة نظر القارىء العربي الذي يهتم بالدراسات النقدية الى

هذا الكتاب الذي لاغالي إذا أكدت بأنه يكاد يغطي نظرية التاريخ الادبي المعاصر من كافة وجوهها . كما انه يعتبر المحاولة الشاملة الاولى من نوعها لتقديم مناهج للدراسة الادبية تتصل اتصالاً وثيقاً باتجاهات الفكر والفلسفة واللسانيات .

وبهذا الاعتبار فان الكتاب يقدم نماذج للدراسة الادبية تنطلق من المناهج التالية :

آ ـ الظاهراتية .

ب ـ الاسلوبيات واللسانيات .

جـ ـ الماركسية الجديدة .

د ـ المنهج الموضوعي الذي يعزل العمل الادبي عن ملابساته المحيطة .

هـ ـ تحليل ردود فعل القارىء تجاه العمل الادبي المقروء .

وقد اشترك في هذه الدراسات باحثون أوربيون وأمريكيون ، تتراوح اهتماماتهم بين النقد الادبي ، والنقد الفني ، والفلسفة ، وكتابة الرواية .

ومركز الثقل في الدراسات هو المشكلات الاساسية التي تطرحها دراسة الادب عادة . ونعني بذلك :

١ ـ علاقة الناقد المعاصر بالاعمال الفنية التي ظهرت في الماضي :

ماهي حدود هذه العلاقة ؟.. والى اي مدى يمكن أن يتقمص الناقد روح الفترة الزمنية التي كتب فيها العمل المنقود، وبالتالي أن يكون موضوعياً ، بمعنى رد العمل الفني الى حاضنته التاريخية ؟.. وهل صحيح أن تقمص روح الماضي خرافة من خرافات النقد ؟.

٢ ـ دور المنهج في الدراسة الأدبية:

هل يدرس العمل الادبي بمنهج خارجي أي منهج يدرس علاقة العمل الادبي بمحيطه الخارجي أم يدرس بمنهج داخلي مستمد من طبيعة العمل نفسه ؟.. وهل هناك منهج تكاملي يكشف عن مغاوي القصة او القصيدة كشفاً مكتملاً أم أن المنهج لايكشف إلا عن جانب من جوانب العمل الفني ؟..

٣ ـ كيف تتم عملية القراءة ؟ ..

هناك الاثر الادبي وهناك القارىء. وبالتالي فان علاقة إرسال واستقبال تتم بين الطرفين. ماهي آلية هذه العلاقة ؟.. وكيف يتم التفاعل بين طرفي العلاقة على مر العصور ؟.. وهل يمكن للنقد ان ينجو من مثالب الانطباعية التي امسكت بتلاليب النقد الادبي في القرن الماضي ؟.. وبعبارة أخرى ، الى اي حد يمكن للقارىء ان يقترب بقراءته من قراءة الناقد الموضوعي البعيد عن الانحيازات المسبقة ؟.. اي الى اي حد يمكن أن يحقق القارىء تواصلاً عادلاً مع العمل الفني ؟.. اي ان يكشف فيه مايوجد فيه فعلاً وما يمثله فعلاً ، لا ان يبحث فيه عما ليس فيه .

٤ ـ دور القراء في فترات مختلفة من التاريخ في تقديم دليل لتأويل العمل الأدبي :

من المعروف ان العمل الادبي خاضع للتأويل . وقد يجد فيه قارىء معين ينتمي

الى عصر معين غير مايجده قارىء آخر . وبهذا المعنى فان النقاط التي يتفق فيها قراء عصور مختلفة لابد أن ترسم صورة ترجح تأويلاً لعمل فني على كافة التأويلات الاخرى . وعندما ينتصر هذا التأويل يمكن القول ان قراءة العمل في أوقات مختلفة قد حسمت مسائل كثيرة تتصل بتقويمه وبموضعه من تاريخ الادب وتاريخ النقد .

٥ ــ لغة الأدب وعلاقتها باللغة اليومية المألوفة :

إذا كانت لغة الادب رمزية بمعنى من المعاني ، فالا يصح القول بان اللغة اليومية المألوفة ، لغة التخاطب ، تنطوي على بعد رمزي يتصل اتصالاً وثيقاً او واهناً بالمبنى الرمزي للغة الادبية ؟..

ان اكتشاف هذه الصلة وابعادها يذلل الكثير من المصاعب الناشئة عن الجهل بعلاقة اللغة بالحياة . وليس المقصود بهذه العلاقة التعميمات التقليدية التي شاعت وترسخت في ثقافتنا المعاصرة وإنما المقصود البحث عن نقاط التباين ونقاط الالتقاء بين المبنى الرمزي للغة الفنية المكتوبة ، والمبنى الرمزي للغة التخاطب .

٦ ــ أصول الأشكال الأدبية وحياتها في تاريخ الأدب :

هل هناك عمر للشكل الادبي بل هل هناك عمر للجنس الادبي ؟.، اذا كانت الملحمة نتاج عصر معين فما هي دلالة ظهورها في العصر الحاضر ؟.. إن (إلياذة) هوميروس ملحمة . وكذلك الامر بشان (أوليس) جيمس جويس . (الحرب والسلم) لتولستوي رواية وكذلك الأمر بشان ثلاثية (واط) و (مولوي) و (مالون يموت) لصموئيل بيكيت .

وبعبارة أخرى فإننا نستخدم مصطلح الرواية للدلالة على اعمال متباينة . فهل يكرر شكل أدبي اصيل شكلاً أدبياً آخر ؟.. وهل يمكن ان يختفي شكل أدبي من الادب او بالاحرى يموت ؟

٧ ــ العلاقة بين القصة والسرد التاريخي والعلاقة بين الشخصية القصصية والسيرة الذاتية :

تقوم هذه العلاقة على محاور عديدة . إلا ان النقد الحديث مايزال يجهد من اجل بلورة مجموعة الاكتشافات الخاصة بمسالة التداخل بين التاريخ وبين الرواية وحدود كل منهما ، وخصوصاً فيما يتعلق بتجربة الرواية الحديثة .

إن هذا الكتاب بمجموعه يكتسب أهمية خاصة بالنسبة للقارىء العربي . وقد أحببت ان أقدمه وانبه اليه شعوراً مني بان الحدود بين التاريخ الادبي والنقد الادبي ليست معروفة في تجربة الثقافة العربية المعاصرة . فالنقد الادبي في ثقافتنا العربية مايزال تاريخاً أدبياً ، بالمعنى الغوغائي لمصطلح التاريخ الادبي . ولا ريب أن هذا الكتاب يرسم حدوداً مميزة لمصطلحين متمايزين في نظرية الادب .

خلدون الشمعة

مناقشات المعرفة

ندوة ابن رشيق والحس الاقليمي

اقيم في تونس ملتقى ادبي فكري خاص بابي علي الحسن بن رشيق ، وذلك في مدينته « القيروان » ، تلك المدينة التي بكاها هو وغيره ممن عاشوا فيها اثناء فترة ازدهارها ، وغادرها بعد ان احرقها « بنو هلال » وتركوها طعمة للنيران والخراب .

وقد شارك في هذا الملتقى عدد كبير من ادباء الوطن العربي ، واصدرت مجلة «الفكر» التونسية عددا خاصا بهذه الندوة ضمنته بعض الابحاث والقصائد ، وقد حدد البشير بن سلامة رئيس تحرير المجلة الغية من هذه الندوة بثلاثة اهداف :

الاول : الاكتباب بالبحث والتنقيب والاشهار على تراث ادبي وفكري وعلمي يتعلق بماثركه اعلام عاشوا في هذه الديار ـ يقصد الديار التونسية ـ ولم يلاقوا العناية الكافية .

الثاني : ان هذه الملتقيات فرصة لجمهور المثقفين ليشاركوا في تفهم بعض القضاياالفكرية والادبية والثقافية .

الثالث : ان تتخذ الدراسات والبحوث احدث الاساليب العصرية في تقصيها للاراء والافكار .

ورغم اهمية هذه الاهداف فقد غاب ، او غيب هدف رئيسي ، هو الهدف القومي ، وتوظيف هذاالهدف بشكل يحقق الغرض المنشود منه ، لان اي تراث اذا فقد فاعلية الربط بين ماضي الامة وحاضرها من خلال التطلعات المستقبلية فهو تراث موميماء ، وحتى في

---

* هذه المناقشة لاتعبر بالضرورة عن راي « المعرفة » في هذا الموضوع الحساس . وهي تنشرها عملاً بحرية التعبير ، كما انها تفسح صدرها لاي تصحيح يرد اليها من المسهمين في الندوة او القيمين عليها ، سواء فيما يتصل بالوقائع او بطريقة تحليلها .

« المعرفة »

التعامل النقدي السلبي تبقى للتراث وظيفته التقويمية .

وحين نفقد هذه المناسبات صفتها القومية، تكون قد خالفنا منطق العلم ، واغفلنا الواقع الموضوعي لتراثنا العربي ، لان هذا التراث رغم التجزئة والانفصال الذي رافق عصر ضعف الدولة العربية ، كان يصدر عن واقع اجتماعي وثقافي واحد .

ورغم ماللمحلية من حضور يتجلى في جزيئات الاثار الادبية على الاخص ، فقد كانت الصفة القومية هي الغالبة لامن وعي هو وعي هذا العصر بالتحديد ، بل منطق ذلك الزمن ، وثقافته ، واتجاهاته الفكرية والعوامل المؤثرة جعلت من تلك الاثار أعضاء في الجسد الواحد.

واذا كنا ندين التجزئة قديما لانها احد وجوه ضعف الدولة العربية آنئذ ، ونناضل حاليا ضد هذه التجزئة المفتعلة التي خلقها الاستعمار ليمكن لنفسه رسوخا افضل ، فمن الاجدر ان نتجه الى كل ما يؤيد الفكر الوحدوي اصالة وجذرية ، والا كنا صورة أخرى من صور الضعف والتفكك الذي ندينه تاريخيا ونقع في حبائله الان ، اذ ليس ثمة خصوصية قطرية ذات حدود مغلقة في تراثنا ذاك ، واية محاولة ـ مهما بررتها النوايا الحسنة او الجري وراء وضع افكار جديدة حبا في خلق الجديد والسبق ـ اية محاولة من هذا القبيل هي محاولة اقليمية قاصرة ، وهي بالتالي خالية من كل ذلك البريق الذي يخيل للبعض انه الجديد او التجديد .

ولقد كان هذا الحس بارزا في بعض البحوث التي ضمتها مجلة « الفكر » في العدد الخاص بهذه الندوة .. فقد حاول البشير بن سلامة في مقاله « ابن رشيق الاديب الافريقي » ، ـ لاحظ النسبة القارية كبديل للنسبة العربية ـ ان يثبت ان مقومات الادب الافريقي اللاتيني موجودة في الادب الافريقي العربي ، وان السنة الادبية الفكرية الافريقية ثم بعد ذلك التونسية باقية على مر الدهر ، وينحي باللائمة على الذين « لا يرضون بربط الصلة بين ادب وجد في فترة قبل الفتح الاسلامي وازدهر ازدهارا عظيما في بلادنا « ـ يقصد تونس ـ » ويتساءل: « ما الذي يضير عروبة ابن رشيق او الادب العربي اذا وجدنا وجوه شبه بين ما انتج هؤلاء واولئك » ؟

الفكرة تلبس ثوب الحرص على الحقيقة ، ولكنها في الوقت نفسه تجنح بالهدف الى مرامي ذات أخطار حقيقية ، كما تقفز فوق الواقع الموضوعي .

ولتقريب الفكرة أقول تصوروا أن باحثا يؤكد أن ثمة صلة مابين الآداب السومرية ، والبابلية ، والفينيقية ، وبين الادب والفكر العربيين الاسلاميين .

ان اتجاها كهذا في البحث لايقود الى الاقليمية الانعزالية الضيقة فحسب بل يلغي أسسا علمية مهمة ، منها التكوين الفكري للمجتمع العربي الاسلامي ، واللغة واثارها ، والعادات ، والسلوك الذي فرضته الروح الاسلامية في ذلك الوقت .

انها صورة أخرى من صور القومية المفتعلة ، على غرار الفكر «القومي السوري» آخذا في الامتداد باتجاه الخصائص القارية الموهومة .

وحين يحتج بالذين « يبيحون لانفسهم الحديث عن فارسية ابن المقفع وتأثره بثقافته، ولغته ، ورومية ابن الرومي » يظل محافظا على السمت الذي اختاره مغفلاً مانسب الى ابن المقفع من آراء هي خارجة على آراء مجتمعه الذي كتب بلغته وأسلوبه ، فكان شريحة منه في بعضها ، ومخالفا لها في بعضها الآخر ، ومغفلاً انتفاء المطابقة بين ابن المقفع وابن رشيق الذي لم يعرف عنه أنه جاء بما يخالف آراء أهل زمانه .

ان وراء هذا القسر فكراً اقليمياً يحاول الاستناد الى جذور فكرية وتاريخية لاوجود لها في الاصل .

ويحاول البشير بن سلامة أن يجد أرضا صلبة يقف عليها — حسب زعمه — تؤكد ماذهب اليه ، مستشهدا بقول الاستاذ بويحي « لابد أن يكون ابن رشيق قد تحلى بكثير من الشجاعة ليؤكد مرتين اثنتين أصلهغيرالعربي » جاعلا من النسب مايدعم به حججه .

ترى متى كان النسب هو الذي يعطي هذه الحدية ، وخاصة في الدولة العربيةالاسلامية؟ فالفارابي على سبيل المثال ثروة للفكر العربي لاللفاراب بلد نشأته ، ولالقوم آخرين، والذين يدرسون الفارابي حتى من المستشرقين لايرون فيه مايحاول أن يؤكده الكاتب في دراسته .

وابن الرومي شاعر عربي لا رومي ولا فارسي .

ونستطيع أن نقول ذلك في كافة الذين ابدعوا في اللغة ، والادب ، والفكر ، وهم من أصول غير عربية ، فكان ابداعهم بلغة العرب وبفكر العرب ، وبروح العرب .

ولتدعيم مايذهب اليه يقول : « ولعل المعترض أن يقول أن هذا وجد عند كتاب وشعراء من المشرق العربي في اعجابهم بقومهم مثل بشار وابي نواس وابن المقفع ، ولكن الفرق بين هؤلاء وصاحبنا هو ان المشارقة يعتزون بأقوامهم من حيث ثقافتهم وحضارتهم بينما الافارقة يعتزون بمسقطالرأسوبارومتهم سواء كانت بربرية او رومية ويتعلقون مع ذلك شديد التعلق بالحضارة التي انصهروا فيها ، وهو فارق عظيم يؤكد أن هذه الميزة مرتبطة أشد الارتباط بما أكدته من وجود هذه السنة الادبية الفكرية » .

أليس في هذا القول تناقض واضح بين مايذهب اليه هذا الكاتب وبين مايقرره عن التعلق الشديد بالحضارة التي انصهروا فيها ؟

ثم كيف يؤكد هذا الانصهار،وذلك التعلق وهو يقول أن ابن رشيق لم يكن له غير مجاراة روح العصر الأمر الذي اقتضى من ابن رشيق « الذي أحس بأن الغلبة للعنصر العربي أن يتعلم لغة الغالب ويحذقها ليتمكن من الظفر بمكانة في الحياة الكريمة » .

كم هو الفرق بين الاستسلام والانتماء ؟

وكم من فرق شاسع بين القول بلغة الغالب ، وبين القول بلغة الحضارة ، والفكر للمنطقة كلها آنذاك ؟

ثم أولاً يذكر هذا الطرح بالحديث النبوي « من تعلم لغة قوم أمن شرهم » ؟

ولا يفوت هذا الكاتب اقتناص أفكار لم تدعم بشواهد وأمثلة علمية ، ولكنه اعتمدها ليصل الى زرع كل ماس شانه أن يعمل في تفتيت الفكر القومي الاصيل فهو يرى « ان كل عبقري من عباقرة العربية الفصحى برز غيره في ميدان الخلق الادبي والفكري مشرقياً كان أو مغربياً لم يخلد في مجال الادب ولم يكتب لآثاره البقاء ، ولم تكن اضافته اللغوية ذات بال الا لانه عرف كيف يضمن لغة الخلق عنده مافي لغته العامية من ايقاعات ونبضات ونبرات وشحنة موسيقية من دون أن يدخل الضيم على الفصحى ويمس بعبقريتها » .

ترى أوليس هذا القول بحاجة الى شواهد تؤكد ماذهب اليه ؟

ثم أوليس في هذا القول حس تجزيئي في الحديث عن العامية ، ليشير الى تفرد عامي في كل قطر من تلك الاقطار ، وهذا الكلام حين يصح ينسحب على الحاضر كما انسحب على الماضي .

ولو أن ذلك كان صحيحاً فاين تلك القرادة للعامية التي يتحدث عنها ، وأين آثارها ؟ ولكل فريد أثر ملموس !

ومن الملفت للنظر أن يأتي مقال الكاتب التونسي محمد العروسي المطوى « تعريف بكتاب الانموذج لابن رشيق » ليسير في نفس الطريق ، فهو يرى أن لفظ القيروان لايعني المدينة فقط بقدر مايعني عاصمة افريقية التي كانت منتجع الشعراء إذ ذاك ، وهو انتجاع يمتد الى خارج حدود افريقية .

ترى ما المقصود بافريقية ؟

أهي القارة ذات اللغات ، والحضارات المتعددة ، أم أفريقية العربية ؟

وإذا كانت لها صفة عربية ضمنياً فلماذا لم يشر اليها ؟

ولماذا لم يعتبرها مركز ثقافة عربية اسلامية بدلاً من تلك « الافريقية » التي لانعرف ماذا يقصد بها غير ماتوحي به من حس مضاد للاتجاه العربي ؟

وحين يرى ابن رشيق نفسه أن طرائق الشعر في المغرب في زمانه تسلك سبل شعراء المشرق يرى العروسي أن المغاربة كانوا يشعرون بضرورة العناية بانتاجهم وتخصيصهم عن أهل المشرق بالكتابة .

أليس من العجيب أن يكون ابن رشيق الرومي الاصل فيه من الحس القومي أكثر مما في كتابة الذين يكتبون عنه مفسرين النصوص على الظن والاحتمال في عصر اصبحت فيه القومية

مسلمة وبدهية ولا تحتاج الى نقاش !

والمدهش ، بل والمفجع أن تأتي كتابة الدكتور عبده بدوي (مصر) لتصب في ذات التيار ، ولتطلع علينا بآراء غاية في الطرافة ، « والتجديد » ، ـ وشر البلية مايضحك ـ فهو يقول بوجود مايمكن أن يسمى بالقومية المالكية ، وهذا فتح جديد ، واكتشاف خارق ، لاننا على هذا الاساس نستطيع القول بقومية شافعية ، وقومية حنبلية ، وقومية جعفرية .

وهكذا تحول المذهب لدى هذا المنظر العتيد الى قومية ، كل ذلك من أجل أن يثبت ما للمذهب المالكي أثر في المغرب

بل ويصل الى نتيجة أكثر اذهالاً من سابقتها حين يعتبر أن أول حكم وطني كان في القيروان بعد خروج الفاطميين الى مصر ، وذلك بعد دخول الاسلام الى البلاد ، أي أن حكم الفاطميين ، وما سبقه كان استعماراً ، واحتلالاً على طريقة المحتل الاجنبي الغاصب ، وهذا القول لاينطوي على حس شعوبي فحسب بل فيه من الحقد على العروبة الشيء الكثير ، وفيه من التزلف الخادع المخدوع لحملة هذه الافكار ما هو أكثر .

ويمضي في سبيله ذاك فيقول : « ففي هذا المناخ ظهرت محاولة اثبات الذات ومنافسة المشارقة » ، لكأن تلك الذات كانت مستلبة أو ضائعة ، أو أنها جزء له مقوماته غير العربية الخاصة ، المنفصلة ، بينما يرى ابن رشيق في العرب « أفضل الامم ، وحكمتهم أشرف الحكم » . .

وفي هذا المنحنى الذي قصده هؤلاء الكتاب عداء سافر للروح القومية ، وتعصب للاقليمية ، وتزلف مقيت وتفسيرات تكذبها روح العصر الذي عاش فيه ابن رشيق .

كل ذلك من أجل التأكيد على نظرة اقليمية ، قطرية ، تدحضها المقومات العلمية ، واتجاهات العصر ، والواقع الراهن ، وتطلعات المستقبل ، وبهذا تفقد الندوة عنصراً اساسياً وهاماً من الغاية التي يجب ان تقام من اجلها .

فليتق الله في تراثنا اولئك الذين يريدون اخضاعه لمقاييس لاعلاقة لها بالعلم الصحيح ، ولا بالفهم الذي يخدم قضية هذا الشعب ارضاء لفكر شعوبي ، أو لنزوة جامحة منحرفة .

عبد الكريم الناعم

في اليوم العالمي لمحو الامية
٨ ايلول ١٩٧٥

محو الأمية والتنمية

لعل عام / ١٩٧٥ / يحمل معنى خاصا في مجال الكفاح ضد الامية ، اذ انه يصادف عاشر ذكرى للمؤتمر العالمي لوزراء التربية في مجال محو الامية ، والذي عقد في طهران ايران) في الثامن من ايلول عام /١٩٦٥/ .

ان مرور الذكرى العاشرة للاحتفال باليوم العالمي لمحو الامية ان كان يعني في ظاهره تضامنا عالميا ازاء مشكلة الامية وتصميما على القضاء عليها الا انه في ماوراء مساح الرؤية يعني ان عشر سنوات من عمر مؤتمر مناهضة مشكلة الامية قد مضت دون أن تتزاح تلك الغمامة الرازحة فوق صدر المجتمع بكل فئاته الواعية والمتعلمة والمثقفة .

والاحتفال باليوم العالمي لمحو الامية على صعيد قطرنا العربي السوري بشكل خاص (ورغبة في تضييق دائرة البحث والتقصي) يضعنا أمام قناعات أكيدة فرضتها علينا الامية نفسها وهي ضرورة تصنيف معركتنا ضدها في مرتبة الاولويات القومية والحضارية معا . وان قد حان الوقت لنعطي دفعا جديدا أو اتساعا أشمل وأعمق لبرامج محو الامية ، مع تبني كافة التدابير الضرورية لبلوغ هذه الغاية .

ان تعبئة الموارد المحلية للقيام بعمل ضخم في مجال محو الامية خاصة بعد صدور القانون رقم / ٧ / لعام / ١٩٧٢ / الناظم لعمليات محو الامية على صعيد القطر . قد يفسح المجال لمناقشات وطيدة القصد منها جلاء الامكانات العديدة التي قد يتيحها اللجوء الى البنى المتنوعة القائمة سواء في القطاع العام أو القطاع الخاص ، ويمكن لهذه النقاشات على المستوى الفكري نفسه ان تشير وبدلالة صريحة وواضحة الى الامكانات الهائلة الكامنة في الجماعات المحلية

لتنفيذ برامج محو الامية المعدّة وفق أسس بناءة هادفة ، وبعد ممارسات عملية ومتنوعة خلال عدة سنوات في مجال تطبيق الخطة المقررة من قبل المجلس الاعلى لمحو الامية .

ان لحظة تخطيط عملي ونقاش عقلاني أكيد وتعيين أهداف جديدة موضوعية وعلمية من قبل الجهات المسؤولة لتقليص هذا العامل المناهض للتطور الاقتصادي والاجتماعي والثقافي تقليصا تدريجيا بغية القضاء النهائي عليه ، لهي لحظة تاريخية وحاسمة . وربما البحث في مجال علاقة محو الامية بالتنمية الشاملة يظهر لنا حقيقة أهمية القضاء على الامية : —

التنمية كما هو معروف عبارة عن بناء ووظيفة تهدف من خلال استثمار الموارد الطبيعية والقوى البشرية والخصائص الثقافية في أي دولة الى زيادة الدخل القومي وبالتالي الى زيادة الدخل الحقيقي للفرد والذي يتضمن حاجاته من السلع والخدمات ومعنى التنمية الحقيقي هو تغير وتبديل أنماط الحياة (وهي متعددة ومتشعبة) الى أنماط جديدة — ونمط الحياة هو مفهوم نسبي متصل بالنظم الاجتماعية والاقتصادية بما فيها القيم السائدة — وتختلف انماط الحياة من مجتمع لآخر وتصبح أهداف التنمية مرتبطة بمفاهيم النظم الاجتماعية والسياسية والتربوية والاقتصادية . واذا أخذنا بعين الاعتبار ماتسعى الاقطار العربية الى تحقيقه من مشروعات التنمية القصيرة والبعيدة المدى — والابعاد الواقعية لمشكلة الامية وآثارها على التنمية من ناحية أخرى فان تساؤلا ما قد يرد الى الاذهان — الى أي مدى يمكن تحقيق أهداف التنمية علما بان أكثر ثلثي القوى العاملة واللازمة للتنمية ترزح تحت خطر الامية .. ؟ ! كما ان حقيقة البرامج التربوية والتثقيفية التي تقوم بها الاقطار العربية عامة وقطرنا العربي السوري بخاصة لمواجهة مشكلة الامية بعيدة عن ارتباطها الفعلي ببرامج التنمية وعلى وجه الخصوص في برامج محو الامية رغم التقدم الملحوظ في هذا المجال عبر سنوات الماضي القريبة ..

ولكن .. قبل الوصول الى حقيقة المعادلة التي تربط محو الامية بالتنمية والامية بالتخلف أو العكس لعل من المفيد طرح التساؤلات التالية :

— هل التخلف هو نتيجة الامية وأبعادها — الجهل والفقر والمرض — ؟

— أم التخلف هو مسبب للجهل والفقر والمرض ؟ !

— ترى هل التنمية تهدف الى تحسين الانتاج وانعاش الاقتصاد بما فيه من صناعة وزراعة وتجارة وسياحة وخدمات .. ؟

ـ أم ان هـدف التنمية أولا وأخيرا الانسان وهو غايتها وصانعها ومحركها .. ؟ !

ان محاولة الرد على هـذه التساؤلات ربما تؤدي الى الدوران في حلقة مفرغة ، ولكن مما لاريب فيه بعد الوقوف على تجارب الدول والحقائق العلمية هـو وجود علاقة مؤكدة وطردية بين التخلف والامية ومنعكساتها من جهة .. ومن جهة اخرى فقد اصبح مـن المؤكد ان مشاريع التطوير الصناعي والزراعي بل مشاريع التطوير الاقتصادي جملة تندمج كليا مع مشاريع تطوير المواطنين بهدف بناء المجتمع وتطوره وتقدمه بشكل فعال .

ـ وقد لوحظ من الدراسات المقارنة التي أحدثت على الدول المتقدمة والمتخلفة بان نسبة مستوى الدخل السنوي للفرد تتناسب تناسبا طرديا مع نسبة التعلم : ففي الدول التي يزيد فيها الدخل الفردي على مايعادل / ٨٠٠ / دولار تبلغ فيه نسبة المتعلمين حوالي / ٩٠٪ / في حين ان الدخل الفردي السنوي في دولة تبلغ فيها نسبة المتعلمين فقط /٤٠٪/ يعادل / ١٣١ / دولار وذلك ناتج عن عـدم الاستفادة من الموارد المادية والبشرية والخصائص الثقافية .

كما لوحظ ان اقتصاد الدول المتقدمة هـو سريع النمو (٨ ـ ١٠٪) سنويا بينما معدل النمو الاقتصادي في الدول المتخلفة المسماة خفراً بالدول النامية) يتراوح بين (١ ـ ٣٪) واذا علمنا بان النمو السكاني في الدول المتخلفة يزيد عن / ٣٪ / وينقص عن /٢٪/ لسهل الوصول الى الحقيقة القائلة : ـ ان الدول المتقدمة تزداد غنى والدول المتخلفة تزداد تخلفا ومشكلات متنوعة صعبة ومنها مشكلة الامية التي تعتبر من الاسباب الرئيسية للتخلف .

ولعل من المفيد في هذا المجال وبمناسبة الذكرى العاشرة لليوم العالمي لمحو الامية ان يتم حصر اسباب التخلف ومظاهره في الدول النامية لنتبين بكل وضوح حجم مشكلة الامية ومنعكساتها ودورها الخطير في عرقلة النمو والتقدم : ـ

١ ـ حجم الامية :

يبلغ عـدد سكان العالم حوالي /٣٧٠٠/ مليون نسمة وتشير الاحصاءات الرسمية لليونسكو ان عدد سكان العالم الراشدين ممن هم فوق الخامسة عشرة من العمر) بلغ عام ١٩٦٠ (١٨٦٩) مليونا بينهم / ٧٣٥ / مليون أمي و (١١٣٤) مليونا غير امي ـ أي ان نسبة الاميين الى مجموع سكان العالم الراشدين هي ٣ر٣٩٪ .

وفي عام / ١٩٧٠ / تقدر تلك الاحصاءات ان عدد سكان العالم الراشدين / ٢٢٨٧ / مليونا منهم / ٧٨٣ / مليون أمي و /١٥٠٤/ ملايين غير اميين ـ اما نسبة الامية فقد هبطت الى / ٢ر٣٤٪ /ـ هذه الارقام بليغة المعنى ـ

انها تبين ان نسبة الاميين الى مجموع السكان الراشدين في العالم آخذة في الهبوط – غير ان أعداد الاميين في العالم آخذة بالارتفاع من /٧٣٥/ مليونا الى / ٧٨٣ / مليونا ويرجع السبب في هذا الخلاف – (بين هبوط النسبة وازدياد الارقام) الى التزايد الكبير في أعداد السكان في العالم – ذلك التزايد الذي يؤدي بطبيعة الحال الى تزايد أعداد الاميين .

وتشير الاحصاءات الدولية ايضا الى ان نسبة الاميين الى مجموع السكان الراشدين في الدول النامية عالية جدا حيث بلغت عام /١٩٧٠/ (على سبيل المثال) : – في الدول الافريقية ٧ر٧٣٪ وفي الاقطار العربية ٧٣٪ بينما لم تبلغ النسبة في الدول المتقدمة (أوربا – والاتحاد السوفييتي) أكثر من / ٣ر٥٪ .

من هنا تبدو صورة الامية في الدول النامية قاتمة جدا وتقف عقبة كبيرة في طريق النمو والتقدم الاقتصادي والاجتماعي بل الحضاري في عصر بات من الواضح جدا فيه ان المتعلم يستخدم التقنيات الحديثة بصورة أفضل بكثير من الامي سواء أكان ذلك في الصناعة أو في الزراعة أو في غيرها من المجالات .

٢ – سوء التغذية :

تشير الاحصاءات الرسمية ان حوالي / ٢٧٠٠ / مليون نسمة من سكان العالم يتناولون اقل من الحد الادنى من الغذاء الضروري (٢٥٠٠ وحدة حرارية يوميا) وتأخذ الدول النامية نصيبها الكبير من الاحصاءات المذكورة ومن الثابت تأثير سوء التغذية على القدرات العقلية للانسان بالاضافة الى تأثيره على القدرات الجسمية وبالتالي انعكاساته المختلفة على انتاجيته واسهامه في تطور المجتمع وتقدمه في مختلف المجالات .

٣ – سوء الشروط الصحية :

من يمعن النظر في توزيع نسب الامية ونسب الوفيات في انحاء العالم يستطيع الوصول الى الحقيقة القائلة : – ان الدول النامية بل المناطق التي تنتشر فيها الامية هي المناطق التي تتمركز فيها الامراض السارية والمتنوعة وترتفع نسبة الوفيات والعكس صحيح وتشير الاحصاءات الدولية في هذا المجال ان حوالي / ١٥٠ / مليون من سكان الدول النامية مصابون بالملاريا و / ٣٠٠ / مليون نسمة مصابون بالبلهرزيا .

ومما لاشك فيه ايضا ان الامراض تخفض القدرة الفكرية والطاقة الانتاجية للمواطن والمجتمع .

٤ ـ هيكلية اقتصادية واجتماعية متخلفة :

ان الهدف من كل مشاريع التنمية الاقتصادية والاجتماعية في العالم وبخاصة في الدول النامية هو تطوير المواطن والمجتمع وزيادة الانتاج كما ونوعا ـ ولا يمكن باي حال من الاحوال تحقيق ذلك على النحو الاكمل الا اذا كانت القوى البشرية العاملة الفاعلة في مشاريع التنمية قوى متعلمة في عصر يتميز بالآلات والوسائل التقنية المعقدة ـ فتجارب الدول المتقدمة دلت بصورة قاطعة على ان زيادة الانتاج ذات علاقة موجبة مع زيادة التعليم وانتشاره .

ففي الاتحاد السوفييتي مثلا ظهرت نتيجة الدراسات والبحوث التي أجريت لتقويم تأثير التعليم على الانتاج ـ ان التعليم البسيط الذي حصل عليه العامل في سنة واحدة الى جانب التدريب زاد من انتاجية عمله بنسبة ٣٠٪ في حين لم ترتفع انتاجية ومهارة العامل الامي الذي اكتفى بالتدريب دون التعليم الا بحوالي ١٦٪

من هنا واستنادا لما تقدم لم يفاجأ الباحث في هذا المجال عندما يقف وجها لوجه امام مجموعة من الحقائق وهي : ـ

ـ تنتج الدول المتقدمة ٤٠٪ من المواد الزراعية في العالم علما أن عدد العاملين بالزراعة فيها يتراوح بين ١٢ ـ ١٥ ٪ من القوى العاملة (وعلى سبيل المثال في أميركا الشمالية ٦٪ فقط) .

ب ـ ان انتاجية الأرض في معظم الدول النامية تعتبر ضئيلة جدا بسبب عدم استخدام التقنيات الحديثة (آلات ملائمة ـ بذور مؤصلة ـ أسمدة ـ أساليب التخزين والتوزيع الحديثة ـ الخ) بالاضافة الى عدم توفر الايدي العاملة المتخصصة وذات الكفاءة العالية ورؤوس الاموال الكبيرة ـ لذلك يلاحظ ان الفلاح أو المزارع لايعمل أكثر من ٨ ـ ٩ أسابيع في السنة في خدمة محاصيله المتنوعة المتسعة وبالتالي فان انتاجه يكون ضئيلا ودخله ضئيلا أيضا .

جـ ـ ان أكثر صناعات الدول النامية هي من فئة الصناعات الخفيفة (الغزل والنسيج ـ الصناعات التحويلية ـ الصناعات الغذائية .. الخ) بسبب انخفاض مستوى التعليم التقني المطلوب بكثافة لتسيير الصناعات الثقيلة من جهة ولعدم توفر رؤوس الاموال الكبيرة والقوى البشرية المتعلمة من جهة أخرى

د ـ ان اقتصاد معظم الدول النامية مبني على انتاج مواد استهلاكية ويتجه بشكل واضح الى الاكتفاء الذاتي ـ لذلك فهي تستورد المواد المصنعة المتنوعة العالية الثمن من

الدول المتقدمة ولا تصدر لها الا المواد الخام وباثمان مخفضة جدا .

هـ ـ من الواضح جدا وجود الكثير من العادات والتقاليد البالية القديمة في معظم الدول النامية التي تقف دون استثمار طاقات قواها البشرية وامكاناتها الكبيرة بشكل امثل.

و ـ أبتت الدراسات ان المواطن الذي يعيش في المجتمع المتحضر يصل اليه قدر من المعلومات تزيد مائة مرة عن المواطن الذي يعيش في المجتمع الآخذ بالنمو وبالتالي فانه يكون أكثر تفاعلا من الامي في برامج التنمية كما ان هناك ارتباطا طرديا بين الامية من ناحية وبين دخل الفرد والتصنيع وتقبل المعلومات والمشاركة في تحمل المسؤولية والوعي السياسي من ناحية أخرى .

٥ ـ مشكلة تزايد السكان :

من الحقائق المعروفة ان المناطق التي تنخفض فيها نسبة التعليم ويهبط المستوى الصحي والاقتصادي تكون نسبة المواليد فيها مرتفعة جدا وبالتالي تزداد شؤون الاسرة والمجتمع تعقيدا ومشكلات متنوعة (معيشية ـ اجتماعية ـ تربوية .. الخ)

من كل ماتقدم بدت مشكلة الامية في الدول النامية مشكلة معقدة وتجلت كاكبر عائق لكل أنواع التقدم وبدا محوها لاكشرط من شروط المواطنة الصالحة ولا كحق من حقوق الانسان فحسب بل كاحد عوامل التنمية الشاملة التي تسهم في التطور والبناء البعيد المدى وفي التقدم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي .

فاذا ماأدركنا اليوم ان أكثر من نصف سكان مجتمعنا العربي عامة وقطرنا العربي السوري خاصة اميون يجهلون القراءة والكتابة ويفتقدون وسائل الاتصال بالوسط الذي يعيشون فيه ولو تبينا مايؤدي اليه ذلك من خطورة ومشكلات لآمنا ان القضاء على الامية مطلب جماهيري واجتماعي واقتصادي وسياسي هام جدا في عصر الحرية والنور والمعرفة والعلم .

ان الثامن من ايلول لعام / ١٩٧٥ / بشكل خاص يستصرخ باعوامه العشر الذين مضوا دون ان تكون فيهم أية محاولة جدية لازالة وصمة الامية التي يعيشها العالم الثالث بما فيه قطرنا العربي السوري .

واننا ان كنا نحتفل هذا العام بمرور الذكرة العاشرة لليوم العالمي لمحو الامية نتساءل بدقة : اما آن الاوان لبعث محو الامية الطوعي المنظم النابع من اعماق الجماهير والمؤيد بدعم المسؤولين ورعايتهم وبالضوابط والحوافز المتنوعة ؟!

ـ ترى اما آن الاوان لربط برامج محو الامية بمشروعات التنمية ؟ ..

ثم لماذا لاتقوم الجهات المعنية في المحافظات والمسؤولة عن تنفيذ قرارات المجلس الاعلى لمحو الامية ، المنظمة لعمليات محو الامية مرحليا) باعطاء الاهمية اللازمة بكل موضوعية وفعالية لبرامج محو الامية ؟ !

ان مسؤوليتنا كبيرة وشاقة ولكنها ممكنة بمؤازرة عامة وشاملة واتحاد في القوى ، وبلورة للجهود ، وادراك صحيح لعمق هذه المسؤولية وأبعادها كي نتمكن من تجاوز كل العثرات ، وتخطيها بتصميم .

ويحضرني الآن تساؤل آت من المستقبل بتاريخ / ٨ / ايلول / ١٩٧٦ / :

ترى . . هل ستمر هذه الذكرى كما مضى من قبلها احتفالات لعشرة أعوام خلت أم اننا سنحقق قفزة رقمية كبرى في اضافة عناصر جديدة تدعم بناءنا الاقتصادي والاجتماعي وتسهم في عمليات التنمية والتحرر من أغلال الامية والجهل .. ؟ !

ـ سميح عيسى ـ

المراجـع

ـ المركز الدولي لتعليم الكبار بسرس بلليان ـ الامية والتخلف (المهندس حبيب مبارك) .
ـ مجلة العربي ـ العدد /١٨٧/ حزيران /١٧٤/ ـ الامية في العالم ـ الدكتور عبدالله عبد الدايم

هذا المشهد الفكري في تلمسان

سوف أحاول في هذا العرض السريع لوقائع الملتقى التاسع للفكر الاسلامي الذي انعقد في مدينة تلمسان الجزائرية بين العاشر والتاسع عشر من شهر تموز الماضي ، أن أتجاوز النظرة النقدية التقويمية ، وأن أكتفي بدلاً من ذلك بعرض الوقائع على النحو الذي جرت عليه . وأنا أعرف مسبقاً بأن النظرة النقدية يمكن أن تسهم في استكشاف ملامح هذا المشهد الفكري الكبير الذي شهدته مدينة تلمسان ، والذي شارك في صنعه نخبة ممتازة من المفكرين والكتاب العرب ، وفي المقدمة منهم الاستاذ مولود قاسم وزير التعليم الاصلي والشؤون الدينية في جمهورية الجزائر الديمقراطية الشعبية الذي بذل جهوداً ربما كانت تبدو في بعض اللحظات فوق طاقة البشر ، والذي كان يتابع وقائع الملتقى يوماً بيوم ، وساعة بساعة ، ودقيقة بدقيقة ، والذي ضرب المثل في الصبر والجلد وتحمل المشاق الجسام .

احاول ان اقول ان النظرة النقدية التقويمية تشكل الاساس الذي يمكن أن تقوم عليه أية محاولة لاستكشاف ملامح هذا المشهد الفكري . كذلك فان هذه النظرة النقدية تملك مقدرة اثارة حوافز للحوار حول مسائل فكرية بالغة الاهمية تعجز النظرة التسجيلية عن اثارتها . غير أن هذه النظرة النقدية تبدو مستحيلة مادامت الابحاث موضوع هذه النظرة النقدية بعيدة عن متناول القارىء . ولقد فكرت في نشر القسم الاعظم من هذه الابحاث التي القيت في هذا الملتقى الفكري ، لكنني امتنعت عن ذلك لسببين ، الاول هو أن هـذه الابحاث لاتتسع لها مجلة في حجم مجلة المعرفة ، بل ان نشر هذه الابحاث يحتاج الى ثلاثة مجلدات على الاقل،وهو ماحدث بالنسبة للابحاث التي قدمت في الملتقيات الفكرية السابقة التي شهدتها الجزائر في السنوات السابقة ، والتي نشـرت في مجلدات صادرة عن وزارة

التعليم الاصلي والشؤون الدينية في الجزائر . والسبب الثاني هو ان مجلة « الاصالة » التي تصدرها وزارة التعليم الاصلي والشؤون الدينية لابد وان تقوم بهذه المهمة ، قياساً على السنوات الماضية عندما كانت تنشر في كل عدد تصدره مجموعة من الابحاث التي القيت في آخر ملتقى للفكر الاسلامي . ولا اظن ان من حق مجلة المعرفة ان تدخل في منافسة مع مجلة الاصالة التي هي احق منا بنشر مانراه مناسبا في هذه الابحاث .

وعلى الرغم من معرفتي المسبقة بان هـذا العرض التسجيلي لايفي بالغرض ، وانـه لايملك مقدرة اعطاء القارىء فرصة التعرف على حقيقة ماجرى في هذا الملتقى الفكري ، فان هذا العرض يمكن أن يساعد القارىء في التعرف على طبيعـة الموضوعات التي جرت قراءتها ومناقشتها والتعقيب عليها ، بشكل مايتيح له الاطـلاع على التوصيات التي انتهى اليها الملتقى .

كانت هناك ست نقاط دارت حولها الابحاث والمناقشات .

النقطة الاولى :

مساهمة تلمسان الزيانية في الحضارة والفكر الاسلاميين والعالميين : أسباب ازدهارها وعوامل انهيارها .

وفي هذه النقطة القيت أربعة ابحاث :

١ ـ « الايام الاخيرة لملوك بني زيان واستشهاد عروج » ، وهو بحث قدمه الاستـاذ عبد الحميد بن أبي زيان بن آشنهو (الجزائر) وفيه يعرض للاحداث التي أدت في نهـاية المطاف الى انتهاء نفوذ ملوك بني زيان في المغرب الاوسط .

٢ ـ « التنافس بين مملكة فاس ومملكة تلمسان في المجـالات الصناعية والاجتماعية والعلمية » ، وهو بحث قدمه الدكتور عبد الوهاب التازي (المملكة المغربية) .

٣ ـ « مساهمة تلمسان في نشر الحضارة والفكر الاسلاميين »، وهو بحث قدمه الشيخ سلمان داود بن يوسف (الجزائر) .

٤ ـ « النظرية السياسية للسلطان أبي حمو الزياني الثاني ، ومكانها بين النظريات السياسية المعاصرة لها » ، وهو بحث مطول قدمته الدكتورة وداد القاضي (لبنان) .

النقطة الثانية :

موقف اسطنبول وباقي العالم الاسلامي من سقوط الاندلس وآخر مسلميها وامام الغزو الاوربي للعالم الاسلامي عموماً .

وفي هذه النقطة قدمت أربعة أبحاث :

١ ـ « الدولة العثمانية والسلطان عبد الحميد في مواجهة الصهيونية وفلسطين » تصحيح أكبر خطأ في تاريخ الاسلام المعاصر،وهو بحث قدمه الاستاذ انور الجندي (مصر) .

٢ ـ « موقف القسطنطينية وباقي العالم الاسلامي من سقوط الاندلس وآخر مسلميها وأمام الغزو الاوربي للعالم الاسلامي عموماً » ، وهو بحث قدمه الاستاذ محمد عبد الله عنان (مصر) .

٣ ـ « مساهمة المغرب في حركة الجهاد البحري بعد طرد الموريسكوس من الاندلس » ، وهو بحث قدمه الدكتور ابراهيم حركات (المملكة المغربية) .

٤ ـ « ثورة مسلمي غرناطة عام ٩٧٦ هـ (أواخر عام ١٥٦٨ م) والدولة العثمانية » ، وهو بحث قدمته الدكتورة ليلى الصباغ (سورية) .

وكان من المقرر أن تلقى أبحاث اخرى في النقطة ذاتها ، غير أن ماحدث في اللحظة الاخيرة هو أن كتاب هذه الابحاث لم يتمكنوا من حضور الملتقى لسبب أو لآخر ، ويبدو أنهم لم يرسلوا أبحاثهم التي يشير اليها برنامج الملتقى التاسع للفكر الاسلامي،وهذه الابحاث هي :

١ ـ « موقف الحكم العثماني من التوسع الاوربي في العالم الاسلامي » للدكتور مصطفى عبد الله بعيو (ليبيا) .

٢ ـ « موقف الدولة العلية العثمانية من سقوط الاندلس » للاستاذ صالح اوزجان (تركيا) .

٣ ـ « الحروب البحرية العثمانية ضد الغزو الاوربي للاندلس وافريقيا الغربية في القرن السادس عشر » للدكتور عثمان طوران (تركيا) .

٤ ـ « موقف اسطنبول إزاء مشكل الاندلس » للدكتور خليل الساحلي اوغلي .

النقطة الثالثة :

هل كان الشعر في الاندلس سبباً في انحلال أخلاقها ثم سقوطها ، أم كان لهما مجرد مرآة وانعكاس ؟ . وقد ألقي فيها بحث واحد ، قدمه الدكتور احسان عباس (فلسطين) :

١ ـ « دور الشعر والفن في تعزيز أخلاق أمة أو انحلالها » ، وهي قصيدة ألقاها الشاعر صالح جودت (مصر) .

٢ ـ « الشعر : دوره في أخلاق المجتمع ـ رأي الشريعة فيه » ، وهو بحث قدمه الدكتور جعفر شهيدني (ايران) .

٣ ـ « طبيعة الشعر وصلتها بالاخلاق » ، وهو بحث قدمه الدكتور زكي نجيب محمود (مصر) .

٤ ـ « البناء والهدم في الشعر العربي » ، وهو بحث قدمه الاستاذ وليد الاعظمي (العراق) .

٥ ـ « أثر الفنون والآداب في حياة الامة » ، وهو بحث قدمه الدكتور عمر فروخ (لبنان).

٦ ـ « دور الشعراء الاتراك في ايقاظ الوطنية التركية فيما بين عامي ١٨٦٥ـ١٩٢٣ »، وهو بحث قدمه ارجمند كوران (تركيا) .

النقطة الرابعة :

دور الآداب والفنون عموماً ، والشعر والموسيقى خصوصاً ، في تعزيز أخلاق أمة أو انحلالها ، وفي شحذ عزائمها أو قتل روحها .

وفي هذه النقطة ألقيت خمسة أبحاث :

النقطة الخامسة :

العدالة الاقتصادية والاجتماعية في الاسلام وواقع الامة الاسلامية اليوم .

وفي هذه النقطة ألقيت ستة أبحاث ، خمسة منها تحمل هذا العنوان « العدالة الاقتصادية والاجتماعية في الاسلام ، وأوضاع الامة الاسلامية اليوم » ، وقدمها كل من

الدكتور محمد علي رفعت (مصر) ، والاستاذ يوسف العظم (الاردن) ، والقاضي عبد الله المجاهد الشماصي (اليمن الشمالي) ، والدكتور محمد فاروق النبهان (سورية)، والاستاذ محمد شاذلي حسن (اندنوسيا) . اما البحث السادس فقد قدمه الدكتور صبحي الصالح (لبنان) وهو يحمل هذا العنوان : « وسائل الملكية وعلاقتها بالعدالة الاقتصادية في الشريعة الاسلامية » .

النقطة السادسة :

مقصد الشريعة من الحج والطريقة التي يؤدى بها اليوم .

وفي هذه النقطة ألقيت اربعة ابحاث ، ثلاثة منها تحمل هذا العنوان : مقصد الشريعة من الحج والطريقة التي يؤدى بها اليوم » ، وقدمها كل من الاستاذ عثمان العكاك (تونس) ، والشيخ عبد الله ابراهيم الانصاري (قطر) ، والاستاذ ابراهيم محمود جوب (السنغال) . اما البحث الرابع فقد قدمه الاستاذ احمد محمد جمال (السعودية) تحت عنوان : «الحج: المؤتمر الاسلامي الكبير» .

اما الابحاث التي وزعت على المشاركين في الملتقى ، ولم يتمكن أصحابها من القائهـا ، فهي بحث قدمه الدكتور محمد الزايد (فلسطين) تحت عنوان : « التحول الحضاري العربي المعاصر ومستويات مبدأ العدالة الاقتصادية ـ الاجتماعية في الاسلام » ، ودراسة عـن مدينة تلمسان للاستاذ المهدي البوعبدلي (الجزائر) تحت عنوان « التعريف بمدينة تلمسان وولايتها عبر التاريخ » . وقصيدة للشاعر محمد مهدي الجواهري (العـراق) بعنوان : « الامة العربية تحت راية الاسلام » .

● ● ●

هذا عرض سريع للابحاث التي قدمت الى الملتقى التاسع للفكر الاسلامي والتي تغطي النقاط الست التي انعقد الملتقى من اجل بحثها ومناقشتها ، وهي ابحاث تتصف بقـدر كبير من العمق والجدية ، برغم تفاوت مستوياتها . وقد اسهمت المناقشات التي جرت على هامش الملتقى في إضاءة جوانب عديدة من هذه الابحاث ، وذلك على الرغم من ان بعض هذه المناقشات خرج على الابحاث موضوع المناقشة ومضى الى مناقشة مسائل لاعلاقة لها بهذه الابحاث بشكل من الاشكال . كذلك فان بعض من أسهم في هذه المناقشات كان يسعى الـى

لفت الانظار وكسب تصفيق الطلبة الذين حضروا الملتقى . غير أن هذا كله لايغض من قيمة هذه الابحاث التي لاشك أن أصحابها بذلوا جهوداً طيبة في اعدادها .

● ● ●

في نهاية جلسات الملتقى ، شكلت ست لجان لصياغة التوصيات في ضوء الابحاث التي القيت والمناقشات التي جرت حول هذه الابحاث ، وانتهت هذه اللجان الى توصيات أقرها المشاركون في الملتقى بالاجماع .

وفيما يختص بالنقطة الاولى،مساهمة تلمسان الزيانية في الحضارة والفكر الاسلاميين: اسباب ازدهارها وعوامل انهيارها ، فقد جرى اقرار توصية تقول بضرورة العناية بالمعالم التاريخية لمدينة تلمسان،وباقامة متحف يستطيع المتجول في ردهاته أن يتعرف علىالحضارة العريقة التي صنعتها هذه المدينة .

وفيما يتصل بالنقطة الثانية : موقف استنبول وباقي العالم الاسلامي من سقوط الاندلس وآخر مسلميها وأمام الغزو الاوربي للعالم الاسلامي عموماً ، فان الملتقى أقر توصية تدعو الى النظر في الكتب المدرسية التي تبحث في تاريخ الدولة العثمانية وفي موقفها ازاء سقوط الاندلس ، وذلك بالاستناد الى الوثائق التاريخية التي تميط اللثام عن حقيقة ناصعة في وضوحها وهي ان الدولة العثمانية ، شانها في ذلك شان مصر وامارات المغرب العربي ، لم تبذل جهداً يذكر لنجدة آخر مسلمي مملكة غرناطة ومنع الاندلس من السقوط في أيدي الفرنجة .

وفيما يتعلق بالنقطة الثالثة : هل كان الشعر في الاندلس سبباً في انحلال اخلاقها ، أم كان لهما مجرد مرآة وانعكاس ؟

فقد جرى اقرار توصية تبرىء الشعر الاندلسي من تهمة مسؤوليته عن انهيار الاخلاق ، وبالتالي عن انهيار الوجود العربي في الاندلس ، وتعتبر هذا الشعر ظاهرة حضارية شاركت مع غيرها من الظواهر الحضارية الاخرى سلباً أو إيجاباً .

أما التوصيات المتعلقة بالنقطة الرابعة المتصلة بعلاقة الآداب والفنون بالاخلاق ، فانها

تنص على عودة الادباء والغنائين الى الجدية والى وعي رسالتهم في المجتمع ، والى تجنب كل مامن شانه ان يبث الميوعة والانحلال .

وكانت توصيات النقطة الخامسة المتعلقة بالعدالة الاقتصادية والاجتماعية في الاسلام ، تشير الى عناية الاسلام بالثروة واعتبارها وسيلة من وسائل استمرار الحياة الكريمة ، والى اعتبار الحقوق في الاسلام مقيدة بمصالح الجماعة مما لايجيز لأي كان ان يتعسف في استعمال هذه الحقوق اذا كان هذا الاستعمال مضراً بغيره .

اما النقطة السادسة والاخيرة،وهي النقطة الخاصة بمقصد الشريعة من الحج والطريقة التي يؤدى بها اليوم ، فقد نصت التوصيات المتعلقة بها على أن مقاصد الحج قد حجبها الجهل عن عيون بعض الحجاج مما يوجب العمل على توعية الحجاج بهذه المقاصد وبطرق أداء الحج .

ومهما يكن من أمر أية مآخذ يمكن أن يجدها المتتبع لأعمال هذا الملتقى ، بكل الجهد الذي يبذل في التحضير له ، وفي عقده ، وفي استضافة هذا الحشد الكبير من الكتاب والمفكرين القادمين من قارات العالم المختلفة ، فان هذا الملتقى يعد ظاهرة فكرية وثقافية ربما لم يكن بالامكان معرفة محصلتها النهائية في الوقت الراهن ، لكنها في نهاية المطاف لابد وان تسفر عن نتائج يمكن أن تسهم في بلورة معالم نهضة فكرية وحضارية سوف يكون لها شأنها في عالمنا المعاصر .

صفوان قدسي